

تاریخ فلسفہ اسلام

ٹ۔ ج۔ دو بونر

پیشکش کنندہ: دارالافتاء دارالعلوم دیوبند

تاریخِ فلسفہ اسلام

ٹ۔ج۔ دو بونر



پروفیسر سید ابوالکلام آزاد

تاریخ فلسفہ اسلام

ٹ۔ج۔دوبلر

مترجم

ڈاکٹر سید عابد حسین



قومی کتاب امانت فروغ اور ترقی

وزارت ترقی انسانی وسائل، حکومت ہند

فروغ اردو بھون، FC-33/9، انسٹی ٹیوٹل ایریا، جلولہ، نئی دہلی۔ 110025

© قوی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی

1972	:	پہلی اشاعت
2013	:	پانچویں طباعت
550	:	تعداد
70/- روپے	:	قیمت
447	:	سلسلہ مطبوعات

Tareekh Falsafa-e- Islam

By : T. J. Debair

ISBN : 978-81-7587-727-6

ناشر: ڈاکٹر قوی کونسل برائے فروغ اردو زبان، فروغ اردو بھون، FC-33/9، انسٹی ٹیوشنل ایریا،
جسور، نئی دہلی 110025، فون نمبر: 49539000، فیکس: 49539099
شعبہ فروخت: ویسٹ بلاک-8، آر۔ کے۔ پورم، نئی دہلی۔ 110066 فون نمبر: 26109746
فیکس: 26108159 ای میل: ncpsaleunit@gmail.com
ای میل: urducouncil@gmail.com، ویب سائٹ: www.urducouncil.nic.in
طابع: لاہوری پرنٹرز، جامع مسجد دہلی۔ 110006
اس کتاب کی چھپائی میں 70 GSM, TNPL Maplitho کاغذ استعمال کیا گیا ہے۔

پیش لفظ

انسان اور حیوان میں بنیادی فرق لفظ اور شعور کا ہے۔ ان دو خدا داد صلاحیتوں نے انسان کو نہ صرف اشرف المخلوقات کا درجہ دیا بلکہ اسے کائنات کے ان اسرار و رموز سے بھی آشنا کیا جو اسے ذاتی اور روحانی ترقی کی معراج تک لے جاسکتے تھے۔ حیات و کائنات کے مخفی عوامل سے آگہی کا نام ہی علم ہے۔ علم کی دو اساسی شاخیں ہیں باطنی علوم اور ظاہری علوم۔ باطنی علوم کا تعلق انسان کی داخلی دنیا اور اس دنیا کی تہذیب و تظہیر سے رہا ہے۔ مقدس پیغمبروں کے علاوہ، خدا رسیدہ بزرگوں، سچے صوفیوں اور سنتوں اور فکر رسا رکھنے والے شاعروں نے انسان کے باطن کو ستوارنے اور نکھارنے کے لیے جو کوششیں کی ہیں وہ سب اسی سلسلے کی مختلف کڑیاں ہیں۔ ظاہری علوم کا تعلق انسان کی خارجی دنیا اور اس کی تشکیل و تعمیر سے ہے۔ تاریخ اور فلسفہ، سیاست اور اقتصاد، سماج اور سائنس وغیرہ علم کے ایسے ہی شعبے ہیں۔ علوم داخلی ہوں یا خارجی ان کے تحفظ و ترویج میں بنیادی کردار لفظ نے ادا کیا ہے۔ بولا ہوا لفظ ہو یا لکھا ہوا لفظ، ایک نسل سے دوسری نسل تک علم کی منتقلی کا سب سے موثر وسیلہ رہا ہے۔ لکھے ہوئے لفظ کی عمر بولے ہوئے لفظ سے زیادہ ہوتی ہے۔ اسی لیے انسان نے تحریر کا فن ایجاد کیا اور جب آگے چل کر چھپائی کا فن ایجاد ہوا تو لفظ کی زندگی اور اس کے حلقہ اثر میں اور بھی اضافہ ہو گیا۔

کتابیں لفظوں کا ذخیرہ ہیں اور ہی نسبت سے مختلف علوم و فنون کا سرچشمہ۔ قوی کو نسل پرانے فروغ اردو زبان کا بنیادی مقصد اردو میں اچھی کتابیں طبع کرنا اور انھیں کم سے کم قیمت پر علم و ادب کے شائقین تک پہنچانا ہے۔ اردو پورے ملک میں کبھی جانے والی، بولی جانے والی اور

پڑھی جانے والی زبان ہے بلکہ اس کے سمجھنے، بولنے اور پڑھنے والے اب ساری دنیا میں پھیل گئے ہیں۔ کونسل کی کوشش ہے کہ محوام اور خواص میں یکساں مقبول اس ہر دلعزیز زبان میں اچھی نصابی اور غیر نصابی کتابیں تیار کرائی جائیں اور انھیں بہتر سے بہتر انداز میں شائع کیا جائے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے کونسل نے مختلف النوع موضوعات پر طبع زد کتابوں کے ساتھ ساتھ تنقیدیں اور دوسری زبانوں کی معیاری کتابوں کے تراجم کی اشاعت پر بھی پوری توجہ صرف کی ہے۔

یہ امر ہمارے لیے موجب اطمینان ہے کہ ترقی اور دیورونے اور اپنی تشکیل کے بعد قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان نے مختلف علوم و فنون کی جو کتابیں شائع کی ہیں، اردو قارئین نے ان کی بھرپور پذیرائی کی ہے۔ کونسل نے ایک مرتب پروگرام کے تحت بنیادی اہمیت کی کتابیں چھاپنے کا سلسلہ شروع کیا ہے، یہ کتاب اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے جو امید ہے کہ ایک اہم علمی ضرورت کو پورا کرے گی۔

اہل علم سے میں یہ گزارش بھی کروں گا کہ اگر کتاب میں انھیں کوئی بات نادرست نظر آئے تو ہمیں لکھیں تاکہ جو غلطی رہ گئی ہو وہ اگلی اشاعت میں دور کر دی جائے۔

ڈاکٹر خولجہ محمد اکرام الدین

ڈائریکٹر

دیباچہ

ہر مہذب قوم زندگی اور کائنات کے عقدہ اپنے سر پر نہ کر کے کی کوشش کرتی ہے۔ اس کوشش کا نتیجہ چند خیالات کا مجموعہ ہوتا ہے جو اس قوم کا فلسفہ کہلاتا ہے۔ اہل عرب اور دوسری مسلمان قوموں نے بھی اپنی تمدنی ترقی کے زمانے میں فلسفیانہ مسائل پر غور کیا ہے اور چونکہ باوجود گونا گوں اختلافات کے، ان کے خیالات میں اتنا اتحاد ضرور پایا جاتا ہے کہ سب نے مذہب اسلام کو ایک اہم حقیقت جان کر اسے اپنی اپنی جگہ کے مطابق اپنے نظام فلسفہ میں جگہ دی ہے اس لیے ہم ان سب فلسفیوں کے خیالات کو ایک سلسلہ قرار دے کر اسلامی فلسفہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

اسلامی فلسفہ کے متعلق آج کل ہماری معلومات بہت محدود ہے۔ زمانہ حال کے مسلمان جنہیں اس ذہنی خزانے کا وارث ہونا چاہیے تھا وہ بے خطاطی کے رنگ میں ڈوب کر، حکمت کی مذہب کا خلاف سمجھ کر اسے چھوڑ بیٹھے اس لیے جو کچھ ائمہ اسلامی فلسفہ کو گوشہ گمانی سے بچانے کی کوشش وہ یورپ کے مستشرقین سے وابستہ تھے چنانچہ ان لوگوں نے اپنی بساط کے مطابق داد تحیق دی ہے لیکن ان کی تحقیق اب تک ابتدائی حالت میں ہے۔ انیسویں صدی کے آخر تک اس بحث پر بعض چند متفرق مضامین موجود تھے یا اسلامی فلسفیوں کے تھوڑی سی کتابیں کا مغربی زبانوں میں ترجمہ ہوا تھا اس کی زائیدت بالینڈ کے مشہور مستشرق دوپونر De Boer نے ڈیٹریشی Dietrich دوگوئے De Goeje، گولڈزیہر Goldziher، ہونسمان Houtsma، آگسٹ مولر August Muller، منک Munk، فونلڈ کے Fokkema، ہونان Homan، اسٹوک ہرگروئے Stuekel Hergroenke، اٹشمن اٹشمانڈر Atchman Atchmanڈر، فان فلوٹن Van Vloten اور بعض اور مستشرقین کی متفرق کوششوں سے فائدہ اٹھا کر ایک مستقل کتاب تاریخ فلسفہ اسلام پر لکھی جس کا ترجمہ جدید ناظرین ہے۔

مہر باچہ طبع اسلام

فاضل مصنف خود پاکستان کرتا ہے کہ جس قدر تحقیقات فلسفہ اسلام کے متعلق ہو چکی ہے اس میں سے۔ نہ چیزیں اس کی نظر سے نہیں گزریں۔ وہ اپنی کتاب کا مقصد محض اس بحث کا پھر نہ قرار دیتا ہے بلکہ اس کا مقصد اعلیٰ کام کی تکمیل ہے۔

اس کا لحاظ کرتے ہوئے کہ یوں کہ مستشرقین کے لیے عربی فہرستین ہے اور وہ مشرقی طرز خیال سے بیجا ہیں، اگر اس کتاب میں غلطیاں پائی جائیں تو تعجب نہیں لیکن مجموعی حیثیت سے یہ کتاب اسلامی فلسفہ کی ان چند کتابوں میں سب سے زیادہ مستند ہے جو اس عہد میں لکھی گئی ہیں۔ اور یہ اصل تو اصل میں یہ کام خود مسلمانوں کا ہے کہ اپنے عقائد کے متعلق خود اپنی قوم کے لیے اور ساری دنیا کے لیے صحیح معلومات فراہم کریں لیکن جو کوئی اس سلسلے کو شروع کرے گا اسے دو لوگ کتاب سے جتنا مشغول رہیں گے۔

سید عابد حسین
دہلی۔ مہر ۱۳۳۵ھ

مہر باچہ طبع ثانی

قیمت ہے کہ سات برس بعد اس ترجمے کے دوبارہ چھپنے کی ذمت آئی۔ میں نے اس پر نظر ثانی بڑی محنت سے کی ہے اور صحت اور سلاست کا لحاظ رکھ کر عہدت کو اس حد تک بدلا ہے کہ اسے نیا ترجمہ کہا جائے تو بے جا نہیں۔

سید عابد حسین
نور ۱۳۳۵ھ

مہر باچہ طبع ثالث

پچھلے تیس ہجری سال میں ہندوستان کے سیاسی حالات نے جو رخ اختیار کیا ہے اس کے اثر سے اس ملک میں آئندہ کا مستقبل تک ایک نظر آنے لگا اور اس کی کوئی امید نہیں رہی کہ اس کتاب کا تیسرا ایڈیشن شائع ہونے کی قربت آئے گی۔ مگر پچھلے دو سال میں انصاف فہرستہ جلد چکی

ہے اور ہر امکان نظر آتا ہے کہ ہندوستان میں اردو زندہ رہے گی اور یہاں کی زندگی میں اپنا مناسب مقام حاصل کرے گی۔ اس کی ایک علامت یہ بھی ہے کہ حکومت ہند نے ترقی اردو بورڈ قائم کیا ہے جو تصنیف و تالیف اور ترجمے کے شعبے میں اردو میں علوم و فنون کا معقول ذخیرہ فراہم کرنے کا اہتمام کر رہا ہے۔ اور بہت سی کتابوں کے اردو ترجموں کی طرح تارتکا فلسفہ اسلام کے اس ترجمے کا حق اشاعت بھی ترقی اردو بورڈ نے حاصل کر لیا ہے اور اسی کی طرف سے اس کا تصراؤ لینا شایع ہو رہا ہے۔

مسید عابد حسین
مفتی شمس الدین

فہرست مضامین

۲۔ نقابل	باب اول
۳۔ ابن مسکنہ	تہذیب
۴۔ ابن سینا	۱۔ فلسفہ اسلامی کی نوزاد و پیدائش
۵۔ ابن البیہقی	۲۔ مشرقی مکتب
۶۔ ابن تیمیہ	۳۔ یونانی علوم
۷۔ مشرق میں فلسفے کا انحطاط	باب دوم
۸۔ لڑائی	۱۔ فلسفہ اور عربی علوم
۹۔ قاضی شافعی	۲۔ صورت و نحو
۱۰۔ ابن تیمیہ	۳۔ علم الفرائض
۱۱۔ فلسفہ مغرب میں	۴۔ علم العقائد
۱۲۔ آقا	۵۔ علم ادب و تاریخ
۱۳۔ ابن باج	باب سوم
۱۴۔ ابن طفیل	۱۔ فیثا ثوری فلسفہ
۱۵۔ ابن رشد	۲۔ فلسفہ طبیعی
۱۶۔ ابن تیمیہ	۳۔ بصریہ کے اخوان الصفا
۱۷۔ خاتمہ	باب چہارم
۱۸۔ ابن خلدون	۱۔ مشرق کے شرقی اور وسطی طبعی معارف
۱۹۔ عربی ادب کی ہم کلام	۲۔ کندی

باب اوّل - تمہید

(۱) فلسفہ اسلامی کی نمود و بود کا میدان

قدیم زمانے سے آج تک عرب کا مورا آزاد بدوی قوموں کی جولا لگا رہا ہے۔ یہ لوگ اپنی ایک ننگ دنیا کا جس کی سب سے بڑی دل کشی خلعت گرمی کی بہات اور جس کا ذہنی سرمایہ قبیلے کی روایات تھیں، صبح اور آواز نظر سے مشاہدہ کیا کرتے تھے۔ وہ نہ تو معاشرت اور تعاون کی کار ساز ہیں۔ وقت تھے نہ فرصت کی لطیف نمودوں کی برکتوں سے۔ البتہ وہ بہتیاں جو صحارے کے کنارے کنارے پر گئی تھیں اور اکثر ان بدویوں کے قتل و غارت کا شکار ہوا کرتی تھیں۔ تمدن کے اس سے اونچے درجے تک پہنچ چکی تھیں۔ یہ صورت جنوب میں تھی جہاں عربوں کی ایک ملکہ سیاہی قدیم سلطنت جیش یا ایران کے باگنار کی جیش سے باقی تھی۔ عرب میں ایک قدیم تجارتی شاہراہ پر تو اور دین واقع تھے۔ خصوصاً مکہ جس کا بازار ایک مسجد کی پناہ میں تھا۔ بہت گرم کاروبار کا مرکز تھا۔ شہل میں دویم خود مختار سلطنتیں عرب المیوں کے زیر حکومت قائم ہو چکی تھیں۔ ایران کی جانب قیروں کی سلطنت جیرو میں اور ہالطین کی طرف فسیوں کی سلطنت شام میں لیکن زبان اور شاعری میں عرب قوم کا اتحاد ایک حد تک محو سے پہلے ہی نمود ہو چکا تھا۔ شاعر قوم کے مکیم بچے جاتے تھے اور ان کی سحر طرازیں خردان کے قبیلے کے لیے تو دوش کا حکم رکھتی ہی تھیں۔ نمود و سیرے تباہی بھی ان سے متاثر ہوا کرتے تھے۔

محمد مسلم امدان کے پانچویں ابوبکر، عمر عثمان اور علی کی بدولت (۶۳۲ تا ۶۶۱ء) صحابی خطوط کے باشندوں کے دوش بدوش آزادانہ صحرا میں بھی ایک مشترک مقصد کے حصول کا دلولہ پیدا ہو گیا۔ یہی بات تھی جس سے اسلام کو اتنا حاصل ہوا۔ اللہ نے اپنی عظمت و کرمائی امد اس کے بندوں کے لیے عرصہ دنیا تک ثابت ہوا۔ نمود و سیرے ہی وطن میں پورا ایمان فتح ہو گیا اور شریعت

رومی سلطنت کے ہاتھ سے اس کے بہترین صوبے شام اور مصر منسلک ہو گئے۔
 مدینہ پہلے چار مختلف معنی رسول کے جانشینوں کا دارالسلطنت تھا لیکن محمد کے شہداء و اہل
 علی اور ان کے بیٹے شام کے پر مشہور مال معاویہ کے مقابلہ میں مغلوب ہو گئے۔ اس وقت سے
 فرقہ الٰہی شیعہ (پیر و اہل علی) کی زندگی تاریخی میں شروع ہوئی ہے۔ اس فرقے نے بڑے بڑے فطیب
 غلام دیکھے۔ کبھی یہ بالکل مغلوب ہو جاتا تھا اور کبھی ایک کو دوسرے غلبہ بھی آ جاتا تھا۔ یہاں تک کہ
 آخر کار خلفہ دینی شیعوں کی سلطنت ایران میں قائم ہونے کے بعد شیعوں کی اور ان کی دائمی تسلط
 کا قیام ہوا۔

دنیاوی طاقت کے خلاف جنگ و جدل میں شیعوں نے ہر حربے سے جوں کے امکانات میں
 تھا چنانچہ علم سے بھی کام لیا ہے۔ ابتدائی زمانہ میں ان میں سے کئی ایسے آئے جو علی اور ان کی اولاد
 کو انواری و بشری علم باطن کا حامل سمجھتے تھے۔ پھر ان کے یہ وہ علم تھا جس نے دینی خداوند کے
 اصل منہ کی توضیح کی۔ لیکن یہ علم بھی لوگوں کے ظاہری الفاظ کی طرف لپٹے مقتدر سے اس
 بات کا طالب تھا کہ یہ حق و باطل کا ان اسرار کی اطاعت کریں اور جو کچھ وہ کہیں اس پر آنکھ بند
 کر کے اٹھانے لگیں۔

معاویہ کی فتح کے بعد جس کی بدولت دمشق ملک اسلام کا دارالسلطنت بن گیا۔ مدینہ کی
 اہمیت محض ذہنی حیثیت سے باقی رہ گئی۔ اُسے اس پر اقتدار کرنی پڑی کہ ایک حد تک یہودیت اور
 مسیحیت کے زیر اثر فرقہ اور حدیث کی تدوین کرے۔ لیکن دمشق میں بنی امیہ (۶۶۱ء تا ۷۵۰ء)
 دنیاوی مہمات میں مشغول رہے۔ ان کے زیر حکومت سلطنت اسلام بحیرہ اوقیانوس سے
 ہند اور ترکستان کی سرحد تک اور بحیرہ روم سے کوہ قاف اور قسطنطنیہ کی فصیلوں تک پھیلی ہوئی تھی
 یہی اس کی وسعت کی انتہا بھی تھی۔

عربی کو اب دنیا کی قوموں کی سرکردگی حاصل ہو گئی۔ انہوں نے ایک فرجی عالمی ہی حکومت
 کا نظام قائم کیا اور سب سے اہم ثبوت ان کے اقتدار کا یہ ہے کہ مستور قوموں نے جن کا تعلق بہتر
 اور قدم تر تھا انہوں کی زبان اختیار کر لی۔ عربی زبان ادب و حکومت اور علم و شاعری کی زبان بن
 گئی۔ دنیا خالیہ کے اعلیٰ سرکاری امور عربی حدود پر عرب مامور تھے، علوم و فنون کی تحصیل ابتدا میں
 غیر عرب اور غلو و افراط لوگوں کے لیے چھوڑ دی گئی۔ شام میں لوگ عربی میں تعلیم پاتے تھے
 لیکن ذہنی تعلیم کا مرکز کوثر اور ہمدان تھے جہاں عربی و فارسی، چھائی و ہندی اور عربی ایک دوسرے

سے تھے۔ جن حضرات پر صفت و معرفت کو فروغ تھا وہیں اہل اہل اور غلو کی پرتالی اثرات سے اسلام میں علوم دنیا کی دامن پر پڑی۔

بنی امیہ کے جانشین بنی عباسیوں نے (۱۹۵ھ تا ۲۵۵ھ) انھوں نے اقتدار حاصل کرنے کی غرض سے ایرانیوں کے لیے رہائشی منظر کشیں اور مذہبی سیاسی تحریکوں سے فائدہ اٹھایا۔ صوفیوں کی حکومت کی پہلی صدی میں یعنی تقریباً ۱۹۵ھ تک سلطنت کی وسعت کو زبردستی یا قیام کمال ملاحظہ ہو عباسی خلیفہ منصور نے شہر میں بغداد کی بنیاد ڈالی اور اسے اپنا دار الخلافہ بنایا۔ یہ وہ شہر تھا جو بہت جلد دنیا کی شان و شوکت میں روشن اور زہنی آب و تاب میں کرنے اور صوفی پرست لے گیا۔ اس کا سربراہی صوفی قسطنطین تھا۔ بغداد میں منصور (۱۹۵ھ تا ۲۱۳ھ) بابر (۲۱۳ھ تا ۲۲۷ھ) اور ہارون (۲۲۷ھ تا ۲۳۳ھ) وغیرہ کے دربار میں علماء اور شہداء کا مجمع ہوا۔ ان حضرات نے زیادہ تر شمال مشرق کے ممالک سے آئے تھے۔ متعدد عباسی خلفاء یا تو خاص حیو علم سے یا محض اپنے دربار کی آرائش کے لیے زہری علوم کے قدامت دان تھے اور چاہے انھوں نے علماء اور مشائخ کے کمال کو کاغذ پر پہچانا ہو لیکن ان کی دلوں و دہشیں کا اندازہ اہل علم کے لیے پیشہ گزار رہا۔

کچھ سے کم ہارون کے عہد سے بغداد میں ایک کتب خانہ اور ایک بیت الحکمت موجود تھا۔ منصور ہی کے زمانے سے لونیائی کتابوں کا ترجمہ عربی میں زیادہ تر شاہی زبان کے واسطے شروع ہو گیا تھا لیکن ہارون اور اس کے جانشینوں کے عہد میں کام بہت وسیع پیمانے پر کیا گیا اور ان کی کتابوں کی شرحیں اور تفسیریں بھی لکھی گئیں۔ جب یہ علمی جدوجہد نقطہ کمال پر پہنچی ہے، سلطنت کے عظمت و اقتدار کو کچھ تک چکا تھا۔ بائبل کے پٹے پھٹے جو بنی امیہ کے زمانے میں برابر جاری رہے وہ قباب سلطنت کے احکام اور احوال کی بدولت دھبے لگے تھے لیکن اور دوسری نوا میں، مذہبی اور فلسفیانہ مواد نے اس سے بھی زیادہ فساد کے ساتھ آتی تھیں۔ وہی نقشہ تھا جو رومی سلطنت کا زوال کے زمانے میں ہو گیا تھا۔ مشرقی طرز کی استبدادی حکومت میں سرکاری عہدہ ایسا کہ بے بہت عہدہ۔ مانع کے لوگوں کی ضرورت نہ تھی بہت سے فوجیوں کے قوائے ذہنی پیش و پشت کی وجہ سے برباد ہوئے۔ باقی لوگ غفلتوں کے شکار کہ دھندے اور دکھاوے کی طریت کے ہال میں پھنس کر رہ گئے۔ دوسری طرف سلطنت کی حفاظت کے لیے ان تانہا قوتوں سے کام لیا جاتا رہا جن میں تمدن مہیج حد سے آگے نہیں بڑھا تھا۔ پہلے ایرانیوں یا ایرانی رنگ میں ڈوبے ہوئے فراسانیوں سے اچھر رکھ لے۔

سلطنت کا زوال نصف ہزارہ کی پہچان پر تھا۔ ترکی فوج کا زور شدید مشہور کے لوہاؤں اور پتلی

مزدوروں کی شورشیں، شیعوں اور اسماعیلیوں کی سازشیں اور اس پر مبنی دور افتادہ صوبوں کی خودمختاری کی خواہشیں یہ سب باتوں والے کے اسباب تھے یا ملائیں۔ غلبہ اپنی بعض مذہبی پیشوا کی حیثیت رکھتا تھا اور ترک بطور اس کے ناخوش کے حکمت کرتے تھے۔ سرحدی صوبوں میں یکے بعد دیگرے خودمختاریاں قائم ہوتی گئیں بلکہ سلطنت کا شیرازہ بکھر کر رہ گیا۔ ان سب میں باہم مغربی ریاستیں تھیں جن کے حکمران کم و بیش خود مختار تھے۔ اندلس میں بنی امیہ کی سلطنت تھی شمالی المغرب میں انجلی تھے۔ مصر میں طوہنی اور قاضی۔ شام اور عراق ایسی ہی کہلاتی۔ مشرق میں آل سلیمان اور بنی طاہر کی حکومت تھی جن پر ترک بستہ آہستہ غلبہ پڑے تھے۔ اس کے بعد کچھ زمانے تک دوسریں اور گیارھویں صدی عیسوی میں، طہار اور شہار انھیں چھوٹے چھوٹے حکمرانوں کے دربار میں نظر آتے تھے۔ تھوڑے دن تک ملب جو بہانوں کا دار سلطنت تھا اور عرصہ دراز تک فارس میں کی بنانا طہنیں نے سلطنت میں ڈال دی تھی بعد ازاں سے بڑے کرذنی حیدر حیدر کے مرکز رہے۔ مشرق میں بھی کچھ عرصے کے لیے سلطان محمود غزنوی کے بعد ہنگا آپ و تاب نظر آتی ہے جو ۱۱۹۱ء سے غلامان کا فرمانروا تھا۔

اسی اہتری اور ترک گردی کے زمانے میں اسلامی مدارس کی بنیاد پڑی۔ ۱۱۷۱ء میں پہلی جامعہ بغداد میں قائم کی گئی۔ اس وقت سے مشرق کے علوم ہندسے کے اصولوں پر چلے آ رہے ہیں۔ استاد وہی بڑے صاحب جو اس نے اپنے استادوں سے پڑھا ہے اور کسی نئی کتاب میں ایک لفظ بھی اس سے زیادہ نہیں پڑا جو پرانی کتابوں میں پہلے سے موجود ہے۔ یہ ضرور ہے کہ جو کچھ علمی سرمایہ تھا وہ محفوظ ہو گیا ہے لیکن اور اہل ہر کے طلاق و جانب تھے جن کی نسبت مشہور ہے کہ انھوں نے پہلے مدرسے کے قیام کا خیرین کو بزم نام پڑا کہ اس کے بعد انیسویں صدی میں، مشرقی ممالک اسلام پر تباہی ٹوٹ پڑے۔ جو کچھ ترکوں سے بچا تھا ان کی تہہ پر اس کے بعد کوئی ایسا تمدن نہیں پیدا ہوا جس نے خود کوئی یا نیا فن متفق کیا جو باطل کے اچھلے حرکت کی ہو۔

۴۔ مشرقی حکمت

مادی و فنی تعلیم کا جو جسے تعلق پیدا ہوا ہے وہ پہلے کسی فلسفے کی راہ میں چلنا: معنوی، تشکیب اور عقول کی حد سے آگے قدم نہیں چلا سکا۔ اس علم و حکمت کے فائدہ میں مشابہت پر تمہید میں

سے بعض عالم طبع کے، مگر زبان تفرسانی زندگی اور اس کے انہام کے متعلق تھے۔ جہاں کہیں عقل کام نہیں کرتی تھی وہاں قادر مطلق کی بے چون و چرا مشیت کے آگے تسلیم کم کر دیا جاتا تھا۔ ہیں اس فلسفے کا علم قدیم کے ذہن سے ہے۔ مگر سب کے قصے سے اور ان روایتوں سے جو عربوں میں انہام کے متعلق مشہور ہیں اس کا ثبوت ہے کہ اہل عرب میں بھی فلسفہ اس اصول پر مبنی تھا۔

اس حکمت کے بعد ہر جگہ ماحول کے سوا کادھرتا ہے وہ علم تھا جس کے ذریعے سے اشیاء پر حکومت کی جا سکتی تھی۔ لیکن اسے صورتِ اہل قدم کے بھاریوں کے ملنے میں (ہیں یہ علم نہیں کر کن اثرات کی بدولت اور کس حد تک) یہ ترتیب نصیب ہو کر اس کی حد سے عالم امکان کا شاہد حلالہ نظر سے کیا جائے گا۔ ان لوگوں کی نظارہ زندگی کی ابتری سے بہت کم مساوات کی نظم و ترتیب پر پڑنے لگی۔ یہ عربیوں کی طرح تھے جن کا فلسفہ عالم حیرت سے آگے نہ بڑھا جو آسمان کے بے شہادتوں کو اپنی آنے والی اولاد کی تصویر سمجھتے رہے۔ بلکہ یونانیوں کے ہم پلہ تھے جنہوں نے تحت قمری حاکم اثرات کا شاہد کرنے سے پہلے گروہِ افلاک کی وحدت اور وہاں میں ساری کائنات کی ہم آہنگی دریافت کر لی تھی۔ ہر یونانیوں کی طرح ان کے یہاں بھی اقل خیالات کے ساتھ بہت کچھ خرافات اور نجوم کا حید بھی موجود تھا۔ اس کڈانی حکمت پر اہل ادشام میں سکندریہ عظمیٰ کو نالے سے یونانی اور اس کے بعد فلسفہ یونانی کی خیالات کا اثر یا ظہر ہو گیا۔ صورتِ شام کے شہر حیرہ میں قدیم عبرت اسلامی تک ذخیرت جاسکتے سے فیصد متاثر ہوئی۔

سالی روایات سے زیادہ اہم وہ عناصر تھے جو تسلطِ ازل نے ایرانی اور ہندوستانی حکمت سے لیے۔ یہاں یہ سوال چھوڑنے کی ضرورت نہیں ہے کہ مشرقی حکمت پر یونانی فلسفے کا اثر پہلے پڑا یا یونانی فلسفے پر مشرقی حکمت کا۔ جو کچھ اسلام میں برادرِ راست ایرانیوں اور ہندوؤں سے پہنچا ہے اس کا پتہ عربی افندوں سے قریب قریب یقینی طور پر چلتا ہے اور ہیں اسی پرکتھا کرتی جا ہے۔

ایرانِ دونی کا ملک ہے اور یہ قریب قریب سب سے کہ اس کے دونی ہرست مذہبی دوس کا اثر غلبہ مذہبِ مانی کے توسط سے یا دوسرے قناسلی فرقوں کے واسطے سے اسلام پر پڑا تھا لیکن زیادہ اور میں اس سے کہیں زیادہ قوی زوالی نظام کا اثر تھا جو روایات کے مطابق مسلمان بادشاہِ بزرگوار کے نالے میں ۱۲۹۸-۱۳۰۹ء یا ۱۳۰۹ء قمری میثیت سے تسلیم کیا گیا۔ اس نظام میں دونی پرستانہ خیالات

اس لیے باقی نہیں رہا تھا کہ محدود زمانہ (زندانِ عربی) میں زمانے کو کہتے ہیں، سب سے برتر جو ہر مانا جاتا تھا اور یہ حیوانِ کرتِ مادی کی رفتار یا گمراہیوں چرخ کا ستارون قلوب دیا گیا تھا۔ یہ کدس جو فلسفیانہ دارغ کے لوگوں کے لیے بہت مرحوب ثابت ہوا کبھی اسلام کے پردے میں اور کبھی کلم کسلا ایرانِ ادب میں اور ہمارے زمانے تک ایران کے قومی خیالات تک نمایاں جگہ پاتا رہا ہے لیکن علماء دین یعنی فلسفی اور شکلیں اسے ہمیشہ ادریت اور دیریت کہہ کر مردود قرار دیتے رہے۔

علم و حکمت کا اصلی مگر ہندوستان بھجا جاتا تھا۔ عرب کے معنوں کے یہاں کثرت سے یہ خیال منا ہے کہ فلسفہ اس کا ملک نہیں پیدا ہوا ہے۔ پہلے باسن تھکائی کارو ہر کی بدولت جو ہندوستان اور ہند کے درمیان عربوں کے توسط سے ہوا کرتا تھا اس کے بعد اسلامی فتوحات کے ذریعے سے عربوں کی واقفیت ہند کی حکمت کے متعلق بڑھتی گئی۔ منصور (۷۵۴ء تا ۷۷۵ء) اور ہارون الرشید (۷۵۵ء تا ۷۸۰ء) کے عہد میں اس حکمت کا بہت بڑا حصہ کچھ قریہ معلوی کے واسطے سے اچھ براہ راست منہکرت سے ترجمہ ہوا ہندوؤں کے اخلاقی اور سیاسی فلسفیانہ اقوال اور فقرہ کہا نیوں میں سے بہت کچھ نیچا شلوغی منتظر جس کا ترجمہ ابن القفیع نے منصور کے زمانے میں کیا، لیکن اسلام میں علوم دنیا کی ابتدا پر سب سے زیادہ اثر ہندوؤں کی ریاضی اور نجوم کا (مؤخر الذکر کا علاج امراض اور سحر کے واسطے میں لپٹا برہم گیت کی منہانت سے پہلے) جس کا ترجمہ منصور کے زمانے میں فرازی نے ہندی علماء کی مدد سے کیا تھا، عرب بطبریس کی قبضل سے واقف تھے۔ اس کے ذریعے سے فلس اور مستقبل کی ایک وسیع دنیا نظر کے سامنے آئی۔ جن عظیم انسان اعداد سے ہند کے علماء کام لیتے تھے انہوں نے ہمیدہ نسلم مؤدقوں کو میرت میں ڈال دیا۔ اور ہندوستان اور چین میں لوگ عرب سوانگروں پر بستے تھے کہ ان کے نزدیک دنیا حادث ہے اور اس کی عمر چند ہزار سال سے زیادہ نہیں۔

ہندوؤں کے منطق اور مافوق طبعی افکار سے بھی مسلمان ناواقف نہیں تھے لیکن مباحثی اور نجوم کے مقابل میں اننا چھڑوں کا اثر عربی علوم کے نشرو نگار بہت کم پڑا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہندوؤں کی مرشدکاریوں نے جن کا تعلق ابن کیسی مقدس سے ہے، حرم ہندوئی رنگ نالہ پیچھے آگے چل کر ایرانی تصوف اور اسلامی باطنیت پر اپنا اثر ڈالا ہے لیکن فلسفہ اصل میں یونانی چیز ہے اور میں کوئی ضرورت نہیں کہ مذاہب زمانہ کی خاطر متاخر ہندوؤں کے گائے کے دودھ والے خیالات کو فلسفہ کہہ کر خولہ ملاوا ہنے بیان میں جگہ دیں۔ ان ذی ہوش نفس کشوں نے تمام محسوس اشیاء کے

نویس نظر ہونے کی وجہ جو کچھ کہا ہے ممکن ہے کہ اس کا بہت بڑا حصہ شاعرانہ دلکشی رکھتا ہو اور ان بزرگوں کی انکار دنیا کی تائیداری کے متعلق ان نوظلاطوں اور نرینہ غورٹی خیالات سے جو مشرق تک پہنچے تھے مطابقت رکھتے ہوں۔ لیکن ان دونوں میں کوئی ایسی اہم بات نہیں ہے جس سے علمی احساں کے ایجاد میں مدد ملی ہو۔ بلکہ انسانی کو حقیقت کے اندر اک کی طرف متوجہ کرنے کے لیے ہندی تخیل نہیں بلکہ یونانی ذہن کی ضرورت تھی۔ اس کی بہترین مثال عربوں کی رہائی ہے۔ جبکہ ماہرین فن کے نزدیک اس میں ہندی عنصر صحت حساب ہے اور یونانی اقلیدس اور جبر و مقابلہ۔ بریاضی مجدد تک مثلاً داند ہی کسی ہندی کا ذہن پہنچا ہے۔ عدد غلط وہ کتاب ہی بڑا ہو ہمیشہ عدد مقرون سمجھا جاتا تھا۔ ہندی فلسفہ میں علم کو محض ایک ذریعے کی حیثیت دی گئی تھی۔ اصلی مقصد زندگی کے کام سے نجات حاصل کرنا تھا اور فلسفہ محض روحانیت کی مبارک زندگی کا زینہ قرار دیا گیا تھا اسی سبب سے یہ حکمت جس کا موضوع ہمیشہ وحدت و جبر ہے یکسانی کے سبب بار خاطر ہو جاتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں یونانیوں کا علم جس کی تقسیم نہایت تفصیل سے علحدہ علحدہ محضوں میں کی گئی تھی فطرت اور ذہن دونوں کے مظاہر کے برگیرہ انداز کی کو شش کر رہا تھا۔

مشرقی حکمت، نجوم اور علم کائنات سے مسلم اہل فکر کو مختلف قسم کا علمی مواد حاصل ہوا لیکن صورت جو تعمیری عنصر ہے انھیں یونانیوں سے حاصل ہوئی۔ ان کے یہاں جہاں کہیں اشیا کو ایک ایک کر کے گزرا دینے پر اکتفا نہیں کی گئی بلکہ واقعات کے یا منطق کے نقطہ نظر سے عالم کثرت کی جبرئیت کی کو شش ہوئی وہاں غالباً یونانی اثر کار فرما تھا۔

سہ یونانی علوم

جس طرح وہ تجارت جہند چین اور بازنطین کے درمیان ہوئی تھی زیادہ تر ایرانیوں کے ہاتھوں تھی اسی طرح مغرب بید میں فرانس تک اہل شام ماہرین تمدن کی حیثیت سے پہنچے تھے۔ اہل شام ہی شراب درہم وغیرہ پہلے پہل یورپ میں لائے انھیں نے یونانی علوم کو اسکندریہ و افطکیہ سے فکر مشرق میں اشاعت دی اور ہندیشا پور وغیرہ کے مدرسوں میں ان کا درس جاری تھا۔ شام پہاڑ میں واقع ہونے کے سبب سے اس کے لیے بہت عوزوں تھا کہ یہاں دونوں عالمگیر قومیں اہل روم و

اور اہل ایران کو دوست یا دشمن کی حیثیت سے ایک دوسرے سے سابقہ پرستے۔ چنانچہ شامی جیسائی وہ خدمت انجام دیتے تھے جو ان کے من کی پروا کیوں کے حصے میں آئی۔

مسلم فاضل نے کسی کلیسا کو، تعلیم، نظریات، فرقوں کے زمین شعروں میں منقسم پایا۔ شام میں تو قصور گسٹائی کلیسا کے پہلو پہلو وحدت فطرت کے معتقدوں کا دور تھا اور ایران میں نظریہ کلیسا پر برتری قرار تھا۔ ان کلیساؤں کے نظام عقیدت میں جو اختلافات ہیں وہ اسلامی عقائد کی نشوونما کے لیے اہمیت سے خالی نہ تھے۔ وحدت کے عقیدے کے مطابق مسیح کی ذات میں اللہ پریت اور انسانیت جمع ہو گئی تھی مگر آخر کس کلیسا اور اس سے بھی زیادہ شدت سے نظریہ کلیسا فطرت انسانی اور فطرت الہی میں امتیاز کرتے تھے۔ فطرت کے مفہوم میں سب سے مقدم دو پہلو ہیں قوت اور جوہر فعل۔ اصلی مسئلہ یہ ہے کیا حضرت مسیح کی ذات میں انسانی اور الہی فعل و ارادہ الگ الگ تھا یا ایک تھا۔ وحدت فطرت کے معتقد نظری اور مذہبی وجود کی بنا پر "انسانی عنصر" کو رد کر کے اپنے خدا مسیح کی الوہیت کو نمایاں کرتے تھے۔ یہ خلاف اس کے نظریہ مسیح کی ذات میں الہی وجود و ارادے اور فعل کے مطالبے میں مخصوص انسانی رجحان اور اسے اور فعل پر زور دیتے تھے۔ مگر سیاسی اور تمدنی حالات موافق ہوں تو مؤثر انداز اختیار کر کے اندہ دنیا اور زندگی کے فلسفیانہ تصور کے لیے نیا فلسفہ پیش کیا۔ یہاں سے مادہ واقعہ بھی ہے کہ نظریہ یسوع نے یونانی فلسفے کی ترویج و اشاعت میں زیادہ خدمت کی ہے۔

مغربی اور مشرقی (ایران)، دونوں کلیساؤں کی زبان عبرانی تھی اور اسی کے ساتھ عہدہ کے درجہ میں یونانی بھی سہاٹی جاتی تھی۔ وحدت کے معتقد مغربی کلیسا میں ماسٹین اور تفسیر تعلیم کا مرکز تھے۔ لیکن کم سے کم ابتدا میں ان سے زیادہ اہم اڈا کا مرکز تھا اور یہاں کی زبان بھی عبرانی زبان کے رستے پر نازل ہو چکی تھی لیکن مشعلہ میں یہ مدد سماں بنا بہ بند کر دیا گیا کہ اس کے مدد سے نظریہ عقیدہ رکھتے تھے اس کا استعمال نے سرے سے نصیب میں ہوا اور ایران میں سماں درجہ سے نہایت ان کی حمایت حاصل کر کے نظریہ عقائد اور یونانی علوم کی اشاعت کا کام کیا۔

ان حدوں میں تعلیم زیادہ تر انجیلی کلیساؤں کا مرکز بنی تھی اور کلیسا کی ضروریات کے لحاظ سے مسیح کی بات تھی، لیکن اس میں طبیب، ریاضی دان، لوگ جو آگے چل کر طب کے معلم بننے والے تھے بھی تھیں بننے لگے۔ اگرچہ یہ لوگ مذہبی طبقے سے متعلق رکھتے تھے لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہی اور دوسری تعلیم کا فرق اسے گہرا تھا۔ یہاں ہے کہ شامی، مدنی نظام قانون کی بنا پر مسیحین و مسیحی عام فاضل پادری

اور اطباء و فقیہوں سے بری تھے اور دوسری ملاقات بھی ان میں دشمنی تھیں لیکن چونکہ مقدمہ الکرہ روج کے معاملے تکے جاتے تھے اور اطباء محض ہم کی ہمارہ گری کرتے تھے اس لیے مسلم کو طیب پر ترجیح دی جانے لگی۔ طب ہمیشہ دنیاوی چیز سمجھا جاتی تھی اور نصیحتیں کے مدد سے کے قولہ و حوالہ (بابتہ) کے مطابق کتب معتبرہ اور دنیاوی فنون کی کتابیں ایک ہی کرے میں نہیں چوسھی جاسکتی تھیں۔ اطباء کے دائرے میں بقولہ جالیوس اور اسطوکی تعارضیت کی بہت تعدد ہوتی تھی۔ لیکن خائفی ہوں میں فلسفے کے مفہوم میں سب سے اہم چیز راتوں کی مراقبے کی زندگی بھی جاتی تھی اور توجہ کارکردہ چیز تھی جو انہماک کے لیے الابد ہے۔

عراق عرب میں القاسم کے پاس شہر حران ایک مخصوص حیثیت رکھتا تھا یہاں قدیم سانی و شیت (مخصوصاً مسلمانوں کی فتح کے بعد جب کہ اس شہر نے نئے سرے سے فروغ پایا) ریاضی اور طبیعت کی تعلیم اور فوٹو لٹری اور لٹریٹورل انکا کے ساتھ معتد جڑی تھی۔ ان حران جو لوی اور دیوبند کی میں مالی کھاتے تھے اپنی باطنی حکمت کا منبع برسر اعظم، انارٹو ٹیٹون، لکیر فیس وغیرہ کو بتاتے ہیں۔ قدیم یونانیہ کے بہت سے جمل رسائل کو انہوں نے انداز و دو اعتقادی اصلی کچھ لیا تھا اور ایک آدھ قریباً خود ان کے طے میں گھولے گئے تھے۔ ان میں سے بعض مترجموں اور خائن معجزوں کی حیثیت سے مصر و ہند و جہد سے ہیں بہت سے ایسے تھے جو انھوں سے لے کر دہریہ مدی تک لڑائی اور عرب فلسفہ کے ساتھ بہت کچھ علمی تعلقات رکھتے تھے۔

ایران کے شہر ہندو شاہد میں ہیں فلسفے اور طب کے ایک دارالعلوم کا بڑا چلنا ہے جس کی بنا مسرہ و فیروں (۱۹۵۷ء) نے ڈالی تھی۔ اس میں معلم زیادہ تر فطوری عیسائی تھے۔ لیکن قطع نظر اسطوکیوں کے یہ علوم دنیا کی طرف رجحان رکھنے والا باورثہ وحدت فطرت کے معتقدوں کے ساتھ بھی مطابقت کا پرتا کرتا تھا خصوصاً لیبیوں کی حیثیت سے اس زمانے میں اور اس کے بعد فلسفہ کے صبار میں شاہی عیسائی فاقوں کا حصہ لے جاتے تھے۔

۱۹۵۷ء میں جرمانہ فوٹو لٹریٹورل ہنسٹن (۱۹۵۷ء) سے شہر ہندو کر دیے گئے تھے انھوں نے بھی فوٹو

Norman Trismegistus	(۱)
Agathodaimon	(۲)
Orontes	(۳)
Auton	(۴)

کے دربار میں پناہ لی۔ لیکن انہیں وہاں وہی صورت پیش آئی جو پچھلی صدی کے فرانسیسی آزاد خیالوں کو روسی دربار میں پیش آئی تھی۔ ہر حال وہ اپنے وطن جانے کی آواز دے گئے اور بادشاہ نے یہ آواز خیالی اور نراغ دلی دکھائی کہ انہیں واپس جانے دیا اور ان کی خاطر اس سادہ سے میں جو ۱۷۹۰ء میں پانچھٹن سے پچاڑھائی آزادی کی شہرہ رکھ دی، پھر بھی ایران پر ان کے تمام کچھ نہ بچے اثر تو ضرور پڑا ہو گا۔

شریانی زبان میں جو تین علوم دنیوی کی کتابوں کے یونانی سے کیے گئے ان کا زلدی چوتھی سے آٹھویں صدی تک تھا۔ چوتھی صدی میں نیکمناذ اول کے مجموعوں کا ترجمہ کیا گیا۔ پہلا مترجم جس کے نام کا پتہ چلتا ہے فردوسی ہے جو تقریباً پانچویں صدی کے نصف اول میں (انطاکیہ میں) پادری اور طبیب تھا۔ شاید یہ اوسط کے منطق رسالوں اور فروریوٹس کی ایسا خوبی کا شاعر بھی تھا۔ اس سے زیادہ شہرہ ماسین کا سرچشمہ ہے جس نے منطقہ میں جب وہ تقریباً ستر سال کا تھا، تمام منطقہ طب و فطرت پائی۔ یہ عراق عرب کا ایک طبیب اور طبیب تھا جس نے اسکندریہ کے علوم پر وہ غالباً اسکندریہ کی تعلیم پائی اور محمود حاصل کیا تھا اور جس نے نہ صرف حیوت، افلاکیات، اور علوم باطن، فکریہ، طب اور فلسفہ کی کتابوں کا بھی ترجمہ کیا۔ یعقوب ازاسی نے تقریباً ستر سال سے شہرہ تک ایرانی مذہبی کتابوں کا ترجمہ کیا لیکن اس کے علاوہ اُسے فلسفہ سے بھی شغف تھا اور اس نے ایک سوال کے جواب میں کہا تھا کہ جسائی پادریوں کے لیے جائز ہے کہ وہ مسلمانوں کے دلوں کو بڑھا پا کریں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کو تعلیم کی جستجو رہتی تھی۔ شامیوں، مخصوص سرچشمہ، یاسینی کے ترجمے، عموم صحیح ہوا کرتے تھے۔ خصوصاً افلاکیات اور فزق الطبیعیات کی کتابوں کی نسبت منطق اور سائنس کی کتابوں کے ترجمے اصل سے زیادہ مطابقت رکھتے تھے۔ ان کتابوں میں بہت سے غیر واضح مقامات تھے جو غلط سمجھے گئے یا سرے سے چھوڑ دیے گئے اور بہت سے دشمن خائن تھے جن کی جگہ کسی حقائق کو دیکھ کر غمے مثلاً حقراط، افلاطون اور ارسطو کے ناموں کی جگہ پطرسس، پلوس اور برمتا وغیرہ کے نام آجاتے تھے۔ بتقدیر در دیوتاؤں کی جگہ خدا سے واحد کا نام لکھا جاتا تھا اور اس طرح کے قصورات جیسے دنیا

Probus (۱)

Porphyrius (۲)

Sergius (۳)

اہدیت اور گناہ میں ادا کیے جاتے تھے۔ یہاں غنا و بات قابل ذکر ہے کہ اہل عرب نے خود رسول اللہ کے خیالات پر، اپنی زبان اپنے مذہب اور اپنے تمدن کا رنگ چڑھانے کی کوششیں میں شایوں سے کہیں زیادہ کامیابی حاصل کی ہے۔ اس کا سبب کچھ تو یہ ہے کہ مسلمان وحییت سے ان سے زیادہ گھبراتے تھے لیکن کچھ یہ بھی ہے کہ ان سے بڑھ کر دوسروں کی چیز کو اپنے مذہب پر لے آنے کا سلیقہ رکھتے تھے۔ ریاضی طبیعیات اور طب کی حدود سے چند کن ہوں سے قطع نظر کہ ان کے شاہروں کو وہ چیزوں سے وہ بھی تھی۔ ایک تو ناماء افعال کے مجروروں سے جو تاریخ فلسفہ سے کسی قدر رابطہ رکھتے ہوں اور دوسرے فیثا طورٹ، افلاطون، اقلی حکمت سے یہ زیادہ تر عقلی رسائل کی شکل میں موجود تھی جو فیثا طورٹ اسقراط فلوطرس، ڈیوڈ سپیرسٹنس وغیرہ کی طرف منسوب تھے۔ ان کے دلچسپی کا مرکز اور مطلق نقطہ روح تھا اس صورت میں جس میں اسے نو فلاطون یا عیسوی عقائد والوں نے مدون کیا تھا۔ یہاں تک کہ شام کی غانتا ہوں میں فلاطون کی نسبت ایک قصہ گھوگیا کہ وہ ایک مشرقی راہب تھا جس نے وسط موعا میں خیر نصیب کہہ کی تھا اور وہاں انجیل کی ایک عہدت پر تین سال کی خاموشی از زندگی میں خود کو لے کے بعد اس نے تثلیث کے عقیدے کو تسلیم کر لیا تھا۔

اس کے علاوہ دوسری چیز جس سے انھیں دلچسپی تھی، ارسطو کی منطق تھی۔ ارسطو کو شامی اہدیت ان تک عرب بھی مرثا معنی منطق کی حیثیت سے جانتے تھے۔ یونان کی ابتدائی حکمتوں کی طرح ان کی منطق کے دائرے میں ہر سی اور نیاس، تاخیر نیاس سے لے کر انارطیکا تک موجود تھیں منطق کی ضرورت پہلے ہی سے محسوس ہو رہی تھی تاکہ اس کی مدد سے یونان کے معالین کلیسا کی تصانیف بھی جاسکیں اس وجہ سے کہ یہ کم سے کم ضروری حیثیت سے منطق رنگہ میں نکلی گئی تھیں لیکن ارسطو کی منطق چون تک پہنچی تھی کہ مکمل تھی و فاضل، بلکہ اس میں نو فلاطونی نقطہ نظر سے تصورات کیے جا چکے تھے جیسا کہ مثال کے طور پر بروس نارس کی کتاب سے معلوم ہوتا ہے جو شریانی زبان میں نو مشیروں کے لیے لکھی گئی تھی۔ اس کتاب

- Plutarch (1)
- Dionysius (2)
- Hermeneutics (3)
- Categories (4)
- Analytica (5)

میں عقیدے کو علم سے افضل کہا گیا ہے اور فلسفہ کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ "روح کا اپنے اندرون میں
کا انداز حاصل کرنا جس سے وہ ایک دیوتا کی طرح شرام اسٹیج پر کامیاب ہو کر رہے ہے"۔
غریب رنگ جس حد تک شامیول کے متون میں اس کا اطلاق علاوہ اور باتوں کے اس سے ہوتا ہے
کو عرب علاوہ سریانی زبان کو سب سے قدیم یا اصلی (فطری) زبان سمجھتے تھے۔ یہ سچ ہے کہ شامیول نے
اپنی تحقیق سے کہہ دیا ہے کہ یہیں کہیں لیکن ان کے ترجمے عربی اور فارسی علوم کے لیے بہت کارآمد ثابت ہوئے
جن لوگوں نے آٹھویں صدی سے لے کر دسویں صدی تک یونانی کتابوں کا ترجمہ قدیم سریانی ترجموں سے
بجائے رکھا اور تصدیق کر کے کیا تھا۔ سب کے سب شامی تھے۔ کہا جاتا ہے کہ اموی خلیفہ خالد بن
یزید (وفات ۶۸۵ء) کے حکم سے عربی میں کیا گیا۔ سب سے پہلے ضرب الامثال، حکیمانہ اقوال، خطوط، وحییت
نامے اور عمرنا تاریخ فلسفہ کے متعلق کتابیں جمع کی گئیں اور ان کا ترجمہ ہمایکین یونانی سائنس، طب اور
منطق کی کتابوں کا ترجمہ کہیں منصف کے نام سے کیا گیا۔ ان میں سے بعض کا ترجمہ پہلوی زبان میں کیا
گیا تھا۔ اس کام میں سب سے بڑا حصہ ابن الفقیہ کا ہے جو ایران کا باشندہ اور نوری ضرب
کا پیر تھا۔ اس کی اصطلاحات تاخرین کی اصطلاحات سے مختلف تھیں۔ لیکن اب اس کے
کتب فلسفہ کے ترجموں میں سے کوئی چیز باقی نہیں ہے۔ اس کے علاوہ آٹھویں صدی کی اہل کتاب
بھی ضائع ہو گئی ہیں۔ البتہ وہ کتابیں جو نویں صدی میں مامون اور اس کے ہاشمیوں کے زمانے میں
ترجمہ ہوئیں، ہم تک پہنچی ہیں۔

نویں صدی کے مترجم زیادہ تر طیب تھے اور بطریق سلسلہ افندیہ کے بعد سب سے
پہلے بطریق اور جانیوس کی تصانیف کا ترجمہ ہوا۔ مگر ہم صرف ان کتابوں کا ذکر کریں گے جو خاص
معنوں میں فلسفے سے متعلق رکھتی ہیں۔ نویں صدی کے آخر میں یوحنا یا یحییٰ ابن بطریق نے افلاطون کی
"طیراؤٹیس" کا ترجمہ کیا۔ علاوہ اس کے ارسطو کی کتابیں کائنات، الجواہر اور علم الطیر پر اس کی کتاب
نفسیات کا خلاصہ اور اس کا ایک صد سالہ عالم کے نام سے ترجمہ ہوا۔ عبد الصبح ابن عبد اللہ الحمصی کی
طون حسب ذیل کتابیں منسوب ہیں۔ ارسطو کی منطق کا ترجمہ ابن ثرغول کے ترجمے جو ارسطو کی طبیعیات

اور اس کی مروجہ اہلیات پر یوحنا ظہانی نے بھی سبیں۔ غوطین کی "ایتادہ" کا خلاصہ پہل جلدت میں قسطنطین بوجا اہلیلی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے ارسطو کی "طبیعیات" پر سکندراؤٹیسلی اور یوحنا ظہانی کی شہرہوں کا اس کی "کون و نساوہ" پر سکندریہ کی شریا کا اور اخبار افلاطون کا جو غوطس (پڈا ریک) کے نام سے مشہور ہے ترجمہ کیا تھا۔

مترجمین میں سب سے زیادہ کام ابو زید جنین ابن اسحاق (مشتہد ۳۲۷ھ) اس کے بیچے اخف بن جنین (سال وفات ۶۹۰ یا ۶۹۳) اور اس کے پیچھے ابن الحسن نے کیا ہے جو کہ یہ قلم لک کر کام کرتے تھے اس لیے بعض کتابیں ایسی ہیں جو کہیں ان میں سے کسی کی طون منسوب کی جاتی ہیں کبھی کسی کی طون۔ ان کی جدوجہد کے دائرے نے اس زمانے کے تمام علوم و فنون کا احاطہ کر لیا تھا۔ پڑنے پڑھنے میں انھوں نے اصلاً میں دیئے گئے اضافے کیے۔ بلکہ زیادہ شوق طلب سے تھاپنے کو غلط ہے۔

مترجموں کی جدوجہد دوسری صدی ہجری تک جاری رہی خاص امتیاز ان میں سے ابو یزید نے حاصل کیا۔ ابو یزید شہرے بن یونس القناتی (سنہ وفات ۶۹۴)، ابو زکریا یحییٰ ابن عدی الطنقی (سنہ وفات ۵۹۷ م) ابو یزید یحییٰ ابن اسحاق بن یزید (سنہ وفات ۶۹۸ م)۔ ابو یزید یحییٰ ابن اسحاق (سنہ وفات ۶۹۴ م) شاگرد یحییٰ ابن عدی جس کے علمی کارناموں میں ملاحظہ ترجموں شرح فیثو کے ایک رسالے کا ذکر ہے جو فلسفہ اور سبیت کی مطابقت پر تھا۔ جنین ابن اسحق کے زمانے سے مترجمین کی جدوجہد بعض ارسطو کی طون منسوب کی ہوئی کتابوں کے ترجمے، غلط سے اسیلے مہارت اور شرحوں تک محدود رہ گئی تھی۔

ان مترجموں کو بہت بڑے فلسفی نہیں سمجھا جاتا ہے۔ ایسا بہت کم ہوتا تھا کہ یہ اپنے شوق سے کام کرتے ہوں۔ زیادہ تر فیلڈ وزیر یا کسی اور طویل القند شخص کے حکم سے انھیں تعینیت و تالیف کی ترغیب ہوتی تھی۔ ملاحظہ اپنے خاص فن کے (جو اکثر فن طلب ہوتا تھا) ان لوگوں کو مکمل ہند د

(۱) Plotin

(۲) Iamblich

(۳) Alexander of Aphrodisias

(۴) Johannes Philoponus

موصفت کی کتابوں سے بہت دل چسپی تھی مثلاً کہا نیاں جو اخلاقی نتائج رکھتی ہوں، مفید کتابیں
نامہ اذ اقوال جن باتوں کو ہم آپس کی باتوں میں یا تصور میں یا شیخ پر بعض اشخاص کی خصوصیت
استیلا کی حیثیت سے مٹا بیان کرتے ہیں۔ یہ سب بھلے بھالے لوگ ان کے یکساں مطالبہ یا
خطیبانہ شان پر لٹتے تھے اور ایسے اقوال کو جمع کیا کرتے تھے۔ عام طور پر یہ لوگ اپنے آبائی سیسی
عقائد کے غلو سے پابند تھے۔ ابن جریر مل کے متعلق جو روایت ہے اس سے ان لوگوں کے عقائد
اور عقائد کی آزاد خیالی کا پتہ چلتا ہے۔ جب مفسر نے اسے اسلام کی تعلیم کرنی چاہی تو اس نے کہا
میں اپنے آباؤ اجداد کے مذہب پر مروں گا۔ جہاں وہ ہیں وہیں میں بھی چلا چاہتا ہوں خواہ وہ ہرشت
بڑا دوزخ۔ ان لوگوں کی اپنی تعابیت میں سے بہت کم کچھ ہیں۔ قسطا ابن لوطا کے ایک مختصر رسالے
کا جس کا موضوع روح اور نفس کا فرق ہے ترجمہ لاطینی زبان میں موجود ہے۔ اس کا اکثر ذکر کیا ہے
اور اس سے پکشت استفادہ کیا گیا ہے۔ اس کی رو سے روح ایک لطیف جوہر ہے جس کا تمام قلب
کے بائیں خانے میں ہے۔ یہی قلب میں حرکت اور اندک کا باعث ہوتی ہے اور اسی کی بدولت جسم
انسانی کی زندگی قائم ہے۔ جس قدر لطیف اور صاف یہ روح ہو اسی قدر انسان کا خیال اور عمل
معتدل ہوتا ہے۔ یہ بھی تک سب کو اتفاق ہے۔ دشواری اس وقت ہوتی ہے جب نفس کے متعلق
کوئی یقینی اور عمومی بات کہی جائے۔ بڑے بڑے فلسفیوں کے اقوال کچھ تو ایک دوسرے سے
مطلق ہیں اور کچھ خود اپنی تردید کرتے ہیں۔ بہر حال نفس جسم ہے کیوں کہ وہ ایک وقت میں متضاد
خواص اپنے اندر قبول کرتا ہے۔ وہ بسیط ہے غیر متغیر ہے اور بہ فلات روح کے جسم کے ساتھ فنا
نہیں ہو جاتا۔ روح ان دونوں کے درمیان محض ایک واسطہ ہے اور اس طرح حرکت اور اندک
کی تازگی ملتی ہے۔

جو کچھ یہاں نفس کے متعلق کہا گیا ہے وہ گہری بہت بعد آنے والے لوگوں کے یہاں ملتا ہے
ابتداء فرق ہے کہ جیسا جوں اور سطوح کا قطعاً غلط خیالات کو پیچھے ہٹا جاتا ہے ایک یا تضاد جوہر
میں نمودار ہو جاتا ہے جو ہر زندگی (نفس یا روح) کی اہمیت کا ذکر صریح اظہار کی کتابوں میں ہوتا ہے
جائے۔ نفس دوسرے پہلو سے نفس اور عقل کو ایک دوسرے کے مقابلے میں رکھتے ہیں۔ نفس کو فانی
چیزوں بلکہ غنائی خیالات کے مطابق اونے اور خراب خواہشات کی دنیا میں بگڑتی ہے اس سے
بلا تردید مسائل کا اعلیٰ لافانی عنصر یعنی عقل بھی جاتی ہے لیکن اس ذکر میں ہم تاریخ کی رفتار سے
آگے بڑھ رہے ہیں۔ ہمیں ترجموں کے ذکر کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

یونانی ذہن کے سب سے زیادہ قابل قدر کارنامے جو فنون لطیفہ، شاعری اور تاریخ نگاری کے میدان میں تھے اہل مشرق تک پہنچے ہی نہیں۔ ان کا یہاں مقبول ہونا تھا بھی مشکل کیلے ممکن کا نقطہ اٹھانے کے لیے یونانی ذہن اور یونانی زندگی سے واقفیت کی ضرورت تھی جس سے وہ عروج تھے۔ ان کے نزدیک یونان کی تاریخ انسانوں کے ہلے کے چاند اسکندر اعظم سے شروع ہوتی ہے۔ ارسطو کی تصانیف کو اسلامی دور میں جو مقبولیت حاصل ہوئی اس میں اس بات کو ضرور مدخل ہو گا کہ اسے عہد قدیم کے سب سے بڑے بادشاہ (سکندر) سے تعلق تھا۔ عرب مصنف یونانی زبان والوں کا ذکر تلویظ تک کرتے تھے اور اس کے بعد قیصر ابن روم کو شاکر کرتے تھے لیکن تھوسی وادولفیس جیسے شخص کا انھوں نے نام بھی نہیں سنا تھا۔ جو مرے انھوں نے مولے اس قول کے کہ ہم اک ایک ہونا چاہیے اور کچھ نہیں یا۔ یونان کے بڑے بڑے ڈراما نگاروں اور تنزیل پسند شاعروں کی انھیں برا بھی نہیں لگی تھی۔ ان پر قسم یونان نے صرف اپنی ریاضی، سائنس اور فلسفہ کے ذریعے اثر ڈالا۔ یونانی فلسفے کے مفروضات کے تعلق انھوں نے ضرور یونان، فلوطس، ارسطو اور ہالیپوس کی تصانیف سے کسی قدر معلومات حاصل کی لیکن اس میں بھی بہت سے قصے کہانی شامل ہو گئے۔ وہ اور مشرق میں قبل سقراطی عہد کے فلسفے کا ذکر جس طرح کیا گیا ہے وہ صرف اس حیثیت سے مفید ہے کہ اس سے ان رسائل کے تعلق کچھ معلومات حاصل ہوتی ہے جن سے وہ ماخوذ ہے یا ان مشرقی خیالات کا پتہ چلتا ہے جن کی تائید یونانی حکم کے اقوال سے کرنے کے لیے روایات گویا جاتی ہیں۔

عام طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ یونانیوں نے فلسفے کو جس مقام پر چھوڑ دیا تھا شاہی درباروں نے اسے وہیں سے اٹھایا۔ یعنی ارسطو کی مشرقی تفسیر سے اس کے پہلو، پہلا افلاطون کی تصانیف بھی پڑھی جاتی تھیں اور ان کی تشریح ہوتی تھی۔ اہل ایران اور ایک مرتبے تک بعض مسلم فرقے افلاطون یا افلاطون فیثاغذی فلسفے کی تعمیل کرتے رہے جس کے ساتھ بہت کچھ معتزلاتی اور دعائاتی خیالات کا بھی شامل تھا۔ سقراط کی مرث کے واقعے سے لوگوں کو بہت دلچسپی تھی جس کی نسبت کہا جاتا تھا کہ اشخاص کے دشمنوں نے اسے عقلیت کے جرم میں شہید کر دیا۔ افلاطون کے

Cleopatra (۱)

Thucydides (۲)

فکر و روح اور فلسفہ و فطرت کا شامیلا بہ نسبت زبردست اثر پڑا۔ یہ مبلغ جملہ ۱۲ اپنے آپ کو پہچان "سقراطی حکمت کے مرکز کی حیثیت سے نقل کیا جاتا تھا اور اس کے سنی و شوافی تفسیر کے مطابق کیے جاتے تھے۔ مسلمان اسے محمد کے داماد علیؑ کے ہنگامہ خود سول خدا کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ "مَنْ عَزَّ فَخَسَّ، فَقَدْ عَزَّ رِزْدَہ"۔ کو لوگوں نے طرز طریح کی باطنی خیال کراہیوں کا موضوع بنایا تھا۔ فطنی مقلدوں میں امام شافعی دہد میں ہمیشہ ارسطو کی تصانیف کو ترجیح دی جاتی رہی اور اب اس میں محض کتاب منطق اور طبیعیات کے چند رسائل تک محدود رکھی جاتی تھیں۔ لوگوں کا خیال تھا کہ منطق ایک نئی چیز ہے جو ارسطو نے دریافت کی اور بقیہ علوم میں وہ فیثاغورث، انیڈیٹس، سقراط اور انطاطون سے متاثر رکھتا تھا۔ جیسائی اور صابانی شرح اور ان کے زیر اثر ملنے والے دیگر حکم نفسیاتی، ہنکاری، سماجی اور بافرق الطبیعی خیالات عہد قبل ارسطو کے حکماء کی تصانیف سے کچھ نیا نہ نکال سکتے تھے۔ جو باتیں انیڈیٹس، فیثاغورث وغیرہ کے نام سے منسوب تھیں، ظاہر ہے کہ وہ عہد جدید نہیں ان لوگوں کے فلسفے کا اندازہ تو ہر س کو قرار دیا جاتا تھا یا دوسرے مشرقی حکماء کو۔ چنانچہ انیڈیٹس کی نسبت کہا جاتا تھا کہ وہ پہلے حضرت ظالم کا پیر تھوں کا شاگرد تھا۔ فیثاغورث حضرت سہیلان کے حلقہ میں سے نکلا تھا۔ دھرم تھی ہزار عربی کتابوں میں رسالہ ہے کہ سقراط کے نام سے اقوال نقل کیے جاتے تھے۔ یا تو یہی رہا یا انطاطون کے وہ حکماء ہیں جن کا پیرو سقراط ہے۔ قطع نظر انیڈیٹس کے انطاطون کی امام بکلا بہت سی تصانیف مثلاً "اسٹیک"، "قرین"، "سولیسٹ"، "فدیسٹ"، "ریاست خالہ"، "پناؤسٹس"، "فدیسٹ"، "عربی میں لکھی ہیں۔ لیکن اس کے باقی نہیں کہ ان سب کے مکمل ترجمے کیے گئے۔

Empedocles	(۱)
Anaxagoras	(۲)
Pythagoras	(۳)
Democritus	(۴)
Protagoras	(۵)
Socrates	(۶)
Plato	(۷)
Aristotle	(۸)
Isaac	(۹)

یہ جتنی بات ہے کہ بتایا گیا ہے اور اس کی حکومت کا شریعت فیہ و تہیہ۔ انطاطون (جو مسیحی ان لوگوں نے اس کے اقوال کے کچھ نئے ان کے مطابق) احدث عالم۔ جو بہت جلد اور ہلکے دماغ کی تعلیم دیتا ہے۔ ان خیالات سے محتاط میں غلط نہیں ہوگا۔ لیکن اس طرح قدم عالم کا ناکام سمجھا جاتا تھا اور جس کی افلاقیات و نفسیات میں روحانیت کم ہے، خلجنگ سمجھا جاتا تھا۔ اس لیے نہیں اور دوسری صدی کے مختلف فرقوں کے مسلمان فقہوں کی کتابوں میں اور اس کی حفاظت نظر آتی ہے۔ تاہم رفتہ رفتہ حالات میں انقلاب ہوا۔ قسطنطنیہ میں ایسے فلسفی پیدا ہوئے جو افلاطون کے اس نظریے پر کہ عالم کی ایک روح ہے اور انسانی روح میں اس کے متناہی (معدود) حصے ہیں متعرض ہوئے اور اس طرح کے کلام سے جو مغز پر ہرگز اس قدر ثابت دیتا ہے اسے مضبوط بنانے اور اس کی تائید نکالنے لگے۔ پہلے زمانے میں اور اس کے افلاک کے جسمانی کچھ جانتے تھے اس کا اندازہ ہیں اس کی ہوتی مناسب کی برائی کن ہوں سے ہوتا ہے۔ علامہ اور اس کی اصل کن ہوں کے جو ان لوگوں تک اشاریاتی شریعت کے ساتھ پہنچی تھیں، اور صرف دماغی اور عالم بلا ہر دہش اس کی تعریف تسلیم کیا جاتا تھا بلکہ اسے بہت سی ایسی کتابوں کا بھی مصنف مانتے تھے جو جرنالی تاثرین کی نگاہ میں اور میں میں کلمہ کلمہ لکھا تھا۔

پہلی مثال کے طور پر ہم کن (۱) انتفاع کا ذکر کرتے ہیں جس میں اور اس کی وہی شائع ہے جو سقراط کی افلاطون کے قانون میں ہے۔ یعنی حکیم فیہ و تہیہ پر ہے، چند شاگرد عبادت کو آئے ہیں اور اس طرح کر خوش و خرم دیکھ کر انہیں جلات ہوتی ہے کہ سفر آخرت کے لیے ہاں کتاب استوار سے روح کی حقیقت اور بقا کے مسائل پر مدس میں کی درخواست کریں۔ چنانچہ جو کہ وہ کتاب ہے اس کا خلاصہ یہ ہے۔ روح کا اصلی جو علم ہے اور وہ بھی سب سے افضل علم یعنی فلسفہ۔ اس لیے حقیقت کا مکمل عرفان وہ سعادت ہے جو مرنے کے بعد اہل علم کی روح کو نصیب ہوتی ہے اور جس طرح علم کا صلہ عرفان ہے اسی طرح اہل کی سزا عرفان سے محرومی ہے۔ یہاں جو قرآن میں دوزخ میں سوائے علم جہل کے اور اس جنا کے جو انہیں خود اپنے اندر ملتی ہے اور کچھ نہیں۔ نیکی اور علم میں اور بدی اور جہل میں کوئی اہم فرق نہیں۔ ان میں وہ نسبت ہے جو باطنی اور ظاہری میں ہے۔ جو ایک ہے جو دوسری مختلف۔

اس مسئلہ کی دو تفسیر ہے کہ اس طرح ان نظریوں ایک سیبائے انہوں میں یہ ہے کہ جس کی خوشی سے انہی نظریوں میں اپنی قربت حیات کا جہاں ہے۔ خاتمے کے وقت اس کا اتنا ہی طاقت ہو جاتا ہے اور سیبائے انہوں میں یہ ہے۔

روح کو طبعاً ہی مسرتِ علم سے حاصل ہوتی ہے جو اس کا ربانی جوہر ہے مگر خود و فرشتے اور دیگر حسی لذت سے گریز کرتی لذتِ ایک شعلہ ہے جو تھوڑی دیر بڑھ کر کٹا ہے لیکن نور و خوش کرنے والی روح جو حواس کی تائید دینا سے نہایت پائے کی تئنا کرتی ہے خاص نور ہے جس کی درخشانی دیر پا ہے۔ اس لیے غلطی موت سے نہیں ڈرتا بلکہ جب خدا سے اپنی اسے جلاتی ہے تو وہ خوشی سے موت کا استقبال کرتا ہے۔ جو نطفہ وہ اپنے محدود علم سے اٹھاتا ہے وہ خود ہے اس مسرت کا جوہر سرِ عظیم کے انکشاف سے اسے حاصل ہرگز ہرگز اس کی لذت سے ایک حد تک وہ پہلے ہی سے آشنا ہے کہ اس کو محسوس اشیاء کا کچھ انداز جس کا دعویٰ کرنے کا ہے حق ہے صرف غیر مرنی حقیقت کے علم کے ذریعے سے ممکن ہے اگر کوئی شخص اس زندگی میں صرف نفس حاصل کر لیتا ہے تو یہی حقیقت اسے یقین دلاتا ہے کہ وہ اپنے ابدی علم کی بدولت تمام اشیاء پر حاوی یعنی لافانی ہے۔

دوسرے اس دماغ میں ان خیالات کا ذکر ہے جن میں خواہ مخواہ اسطوکی اثر لڑ گیا کہتے ہیں۔ اس میں افلاطون انسان کامل کی حیثیت سے دکھایا گیا ہے وہ خلقِ روحانی قوت سے سب چیزوں کا علم حاصل کرتا ہے۔ یعنی اسے اسطوکی طرزِ مطلق و اسطوکی کی ضرورت نہیں۔ چنانچہ اعلیٰ حقیقت یا ہستی مطلق کا عرفان اسے خیال کے ذریعے سے نہیں بلکہ وجدانی مشاہدے سے حاصل ہوتا ہے۔ "فلاطون" سطور کہتا ہے "میں اکثر اپنی روح کے ساتھ غفلت میں رہا ہوں۔ میں ہم کے لباس کو پھینک کر جوہر نفس کی حیثیت سے اپنے نفس میں غرق ہو جاتا یعنی خارجی عالم سے داخلی کی طرف رجوع کرتا تھا۔ میں وہاں خالص علم تھا۔ خود ہی عالم اور خود ہی معلوم۔ مجھے کیسی حیرت ہوئی جب میں نے اپنے نفس میں حُسن اور دانشائی دیکھی اور اپنے آپ کو عالمِ ملکوت کا ایک جزو پایا جسے خود خلاق کی قوت عطا ہو گئی تھی۔ اس یقین نفس کی حالت میں میں عالمِ حواس کے ٹھکانا بلکہ عالمِ احوال سے بگاڑ گئے، انوریت کے درجے تک پہنچ گیا جہاں میں نے اسادِ مرقوبہ نور دیکھا جسے کوئی زبان بیان کر سکتی ہے اور کوئی کان سن سکتا ہے۔"

افلاطون کے مباحث کا مرکز بھی روح ہے۔ تمام چھ انسانِ علم روح کا علم ہے یعنی مشاہدہِ باطن جس میں سب سے عظیم ذات کا علم ہے اور اس کے بعد اس سے کم مکمل صفات کا علم یہی

عساکر جو بہت کم لوگوں کو نصیب ہوتا ہے سب سے بزرگت ہے جس کا لہذا احاطہ ہوا تصور نہیں کر سکتا۔ اسی کو فلسفی بہ حیثیت حکیم صانع اور مخزن کے ابدی حسن و جمال کی تصویریں میں ظاہر کرتا ہے۔ اسی میں حکیم کی بزرگی ظاہر ہوتی ہے۔ وہ ایک بادشاہ سامع ہے جس کا علم ظن پر محکومت کرتا ہے۔ وہ کمالیکہ دوسرے ہیشہ استیاء تعزیمات اور ظاہشات کی ذخیرہ میں جکڑے رہتے ہیں۔ یہ دور کائنات کے وسط میں واقع ہے، اس کے تحت مازہ اور عالم طبعی ہے۔ اس کا نزول عالم اہریت سے عالم عقل اور پھر عالم محسوس میں۔ اس کا قیام جسم اویں اور اس کا رجوع عالم بالا کی طرف۔ ان تین طریق سے اس کی ابد دنیا کی زندگی گزارا کرتی ہے۔ مازہ اور فطرت محسوس اور اوراک پہلی کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ سب کچھ عقل سے ہے۔ عقل سب کچھ ہے اور عقل میں سب استیاء ایک ہو جاتی ہیں۔ روح بھی عقل ہے۔ ہر جہت تک وہ ہمیں ہے اس وقت تک عقل عقل شکل امیرہ صورت تناسل ہے۔ وہ عالم بالا کے نیک اور سادہ ستاروں کی طرف ہلنے کی کوفہ رکھتی ہے جو کھنڈر اور لہلہ کے دارا مشابہ کے کورانی زندگی بسر کرتے ہیں۔

یہ ہے ایشیائی ارسطو جیسا کہ اسلام کے ابتدائی ارسطو طائیسہ نے سمجھا تھا۔ یہ ہمارے لیے کرنی تب کی بات نہیں ہے کہ اہل مشرق کیوں ارسطو طائیسہ فلسفے کا مفسر منہم نہیں ہو سکے۔ ہماری تنقید کا ساسیہ کوٹا کوا پر کھینے کے لیے ان کے پاس ذخائر عالم عقل میں یونانی تمدن کی دنیا میں اپنی جگہ ان لوگوں کے لیے زیادہ دشوار تھا، نسبت قرون وسطیٰ کے مسیحی معارف کے جن کا جینا چلنا رشتہ عہد قدیم سے کسی منقطع نہیں ہوا تھا۔ مشرق والے اہل فطرت اور تعصبات کے پابند رہے مگر عقلی نظام کا کوئی حصہ شلا ارسطو کی کتاب "اسسٹ" موجود تھی تو یہ کسی اظہار کی مریات نہ کیا۔ خاص میں سے پوری کر لی گئی۔ دونوں کے فرق کا احساس بہت کم لوگوں کو تھا۔

یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ مسلمانوں کو صرف اشراقی افادہ ہی سے بے نیالی فلسفے کی ایسی ایک آہنگ تفسیری جو ان کے کام کی تھی۔ ارسطو کے پہلے پیر و اس پر مجبور تھے کہ وہ مناظر اور شکلات انداز اختیار کریں۔ انہیں ایک ایسے مضبوط اور ہم آہنگ فلسفے کی ضرورت تھی جس میں "ماہد حقیقت" پائی جائے۔ غرض اس سے جبکہ مسلمین کے خیالات کی تائید ہو یا تردید۔ وہی وقت جو محمد اپنے فائے میں بہرہ لیں اور جیسا کہ ان کی کتب مقدسہ کی کیا کرتے تھے، مسلمان علماء یونانی تصانیف کی کرتے تھے یہ مہر اپنے پیشروؤں کی تقلید میں ڈوبے ہوئے تھے۔ ان میں جدت خیال کم تھی۔ قدیم علماء ان کے

نزدیک اس قدر مستند تھے کہ ان کی ضرورت کو وہ واجب جاننے لگے۔ ابتدائی مسلم حکام یونانیوں کے علم کو رتی کے اتنے قائل تھے کہ ان کے نزدیک یہ علم علم یقین کے درجے تک پہنچ چکا تھا۔ اپنے بڑے پر مزید تحقیقات کن ایسا خیال تھا جو شرق و لغز کے زمین میں آسانی سے نہیں آسکتا تھا۔ یہ علم استاد شاگرد کو شیطان کا جیلا سمجھتے تھے۔ پھر بعد ازاں کچھ ممکن تھا کہ یونانی فلسفیوں کی دیکھا دیکھی پرورک اور سطر اور افلاطون کے خیالات میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش نہ کرتے۔ یہ بھی ضروری تھا کہ ان نظریات کو جو مذہبی حیثیت سے قابل اعتراض ہوں یا تو چپ چاپ نظر انداز کر دیا جائے یا اس طرح کہا جائے کہ ان سے اسلام کے اذعان عقیدے تک نہ دیر ہو۔ ان لوگوں کی دلجوئی کے لیے جو سطر کے پاس سے غلطی کے خوف تھے اس حکیم کے اصل اور جعل تعینات سے حکیمانہ اور مفید اقبال منتخب کر کے لکھے گئے۔ مگر وہ اس کے علمی خیالات کی مقبولیت کے لیے راستہ صاف نہ کر سکیں خصوصاً یونان ملاز اور دوسرے جہوں اور فرقوں کے لوگوں کو اور ان کی تعلیم ایک برتر حقیقت کی حیثیت سے دکھائی جائے تھی جن کے مقابلے میں یہ حکماء مذہب کے قطعی عقائد یا کلیوں کے بڑے نظام کو حکمت کا ایک ابتدائی زینہ سمجھتے تھے۔

مسلکوں کے فلسفے میں ہمیشہ ایک طرح کی استقامت جو اس عہد کے یونانی تراجم کا پابند نہیں باقی رہی۔ اس کی اشرو و عا میں عقیدوں اور عقیدتوں کا معرکہ تھا۔ زیادہ تر دوسروں کے خیالات جذب کیے جاتے تھے۔ دوسرے مسائل کے چہرے میں اس فلسفے نے کوئی خاص استقامت حاصل کیا نہ پہلے مسائل کے حل کرنے میں۔ مختصر یہ کہ ملحدانہ فکر میں کوئی بڑی ترقی اس نے نہیں کی البتہ تاریخی حیثیت سے اسے بہت بڑی اہمیت یہ حاصل ہے کہ اس نے عہد قدیم اور شکعبین کے دور کے درمیان واسطے کام دیا۔ عکرماسطری تمدن میں یونانی خیالات کا جگہ پانا تاریخی نقطہ نظر سے ایک خاص دلچسپی کا مستحق ہے خصوصاً اس صورت میں کہ انسان جو وہی دور کے لیے یونانیوں کے وجود کو قبول کرتا ہے۔

لیکن اگر وہ سری قوتوں کے تمدن سے متاثر کیا جائے تو اس کی اہمیت بہت بڑھ جاتی ہے۔ فلسفہ ذہن و عا کی ایک عجیب و غریب پیداوار ہے جو یونانی زمین پر بلا خارجی اثرات کے آگے ہے۔ عام قیاس و انداز کے قوانین اس پر مبنی ہیں کہتے۔ اسے سمجھنے کے لیے بیرونی محرکات سے قطع نظر کر کے خود اس کی اندول و لغز کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ اسلامی فلسفے کی تاریخ قطع نظر اور پھر اس کے اسباب سے کافی قدر ہے کہ اس میں ذکر ہے اس پہلی کوشش کا جو یونانی افکار کے نتائج کو قبول کرنے کے لیے اس سے زیادہ وسیع ہونے پر کی گئی تھی جس قدیم سی علاقے کو سامنے لے کر تھی۔

جن حالات میں یونانی علم کو اہل عرب نے اختیار کیا ان کے علوم ہم نے سے ہیں خواہ
 کتنی ہی احتیاط کے ساتھ اور کتنے ہی محدود دائرے میں کیوں نہ ہو اس کے قیاس کا موقع ملے گا
 کہ یہی قیود و سطی میں یونانی و عربی علوم کس طرح اختیار کیے گئے اور شاید خود ہی اس معلومات
 اس کے متعلق بھی حاصل ہو کہ خود فلسفہ کیسے موعی وجود میں آتا ہے۔
 حقیقی معنی میں تو اسلامی فلسفہ کا نام ہی یونانی ہے۔ پھر بھی مسلمان ایسے لوگ تھے جو
 خود و فکر سے باز نہیں رہ سکتے تھے یونانی لباس میں بھی ان کا انداز قدر نظر آ ہی جاتا ہے۔ یہ بہت
 آسان ہے کہ وہی فلسفہ کی کرسی پر بیٹھ کر ان پر حقارت کی نظر ڈال جائے لیکن انصاف کا یہ تقاضا
 ہے کہ ہم ان کے صحیح خیالات کو سمجھیں اور یہ معلوم کریں کہ ان کے محدود رہ چلنے کی کیا وجہ تھی۔ یہ ہم
 بائیک نظر محققوں کے لیے چھوڑ دیتے ہیں کہ وہ ہر خیال کے منبع اور ماخذ کا پتہ لگائیں۔ پھر احکام
 ذیل کے صفات میں مرن یہ دکھانا ہے کہ مسلمانوں نے اس مسائل سے جو پہلے سے موجود تھا کیسی
 عمارت بنا کر کھڑی کر دی۔

باب دوم

فلسفہ اور عربی علوم

۱۔ صرف و نحو

دوسری صدی کے علما نے اسلام علوم کی تقسیم عربی اور غیر عربی علوم میں کرتے تھے۔ پہلی قسم میں صرف و نحو، علم دین، علم اخلاق، ادب اور تاریخ اور دوسری میں علوم فلسفہ، علوم سائنس اور طب و طب دماغی تھے۔ لیکن ابجد تقسیم صحیح ہے۔ دوسری قسم کے علوم نے زیادہ تر یورپی ممالک کے اثرات سے نشوونما پائی اور انھیں عرب میں بھی تہربل عام کی سند نہیں ملتا۔ بلکہ جو عربی علوم کہلاتے ہیں وہ بھی خاص کلی پیداوار نہیں ہیں۔ ان کا ارتقا سلطنت اسلام کے ان حصوں میں ہوا جہاں عربوں کو دوسری قوموں سے رابطہ پڑتا تھا۔ اس کی بدولت انھیں ان چیزوں پر جو غوطہ انسانی سے زیادہ قریب میں مثلاً زبان، شاعری، قانون، مذہب پر چڑھ کر لے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ جس انسان سے یہ بات دقورع میں آئی اس سے علم عربی، بالخصوص ایرانی اثرات کا پتہ چلتا ہے۔ اور اس کے ساتھ لسانی فلسفے کا رنگ بھی نظر آتا ہے اور رفتہ رفتہ گہرا ہوتا جاتا ہے۔

عربی زبان جس کے لغتوں اور ترکیبوں کی کثرت اور اخصوں کی صلاحیت پر عربوں کو خاص طور پر ناز تھا، دنیا میں ایک اہم حیثیت حاصل کرنے کے لیے بہت محنتوں لگی۔ اسے دوسری زبانوں خصوصاً شقیل لاطینی اور پرہیز فاری کے مقابلے میں یہ امتیاز حاصل ہے کہ اس میں مجدد اور مفسر ہزاروں موجود ہیں۔ یہ بات علمی اصطلاحوں کے لیے بہت مفید ثابت ہوئی۔ عربی زبان میں ہر ایک سے ہر ایک فرق کا ہر کسے کی صلاحیت ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ مترادف الفاظ کی کثرت کے سبب سے اس طرح کے اس اصول سے انحراف ہوتا ہے کہ علوم صحیح میں مترادف کا استعمال ہرگز نہیں ہوتا۔

عربی جیسی فصیح پر مبنی اور مشکل زبان نے شایروں اور اربابوں کی تعلیمی زبان بن کر بہت سے نئے مسائل پیدا کر دیے۔ اول تو قرآن کے مطالعے، تجوید اور تفسیر کے لیے زبان پر محدود حصر ہی تھا۔ کفار کو یقین تھا کہ وہ کام اللہ میں زبان کی غلطیاں دکھا سکے ہیں۔ اس لیے جاہلیت کے اشعار اور بدو لوگوں کے رند مزہ سے مثالیں جمع کی گئیں تاکہ قرآنی عبارت کی صحت ثابت کی جائے اور اسی سلسلے میں زبان دانی کے عام اصولوں سے بھی بحث کی گئی۔ روزمرہ عموماً صحت کا سیدھا بھانا تھا لیکن قرآن کی عظمت کے تحفظ کے لیے عمارت تراشنے میں بھی کمی نہیں کی گئی۔ امام سیدھے سادے مسلمانوں کے نزدیک یہ طریقہ قابل اعتراض تھا۔ مسعودی چند بصری کے صرف نقل کا ذکر کرتے ہیں جنہوں نے ایک تنویری سفر کے دوران میں ایک قرآنی امر کے سمجھنے کی گرواں اس طریقے سے کی کہ گاؤں والوں نے جو کچھ دیکھا جیسا کہ وہ ہے تھے ان کی خوب ہی مرقت کی۔

اہل عرب جبل اور بہت سے علوم کے علم بسان کا بانی بھی مٹی کو قرار دیتے ہیں بلکہ کلام کی تفسیر میں ابن جریر میں، جملہ اسلوب کی ایجاد ہے انہیں کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ اصل میں علم بسان کی بناء کو نے اور بصری میں پڑی تھی۔ ابتدائی نشوونما پر وہ خدائیں ہے کہوں کہ پہلی چیز جو انہیں نظر آتی ہے وہ سیوریہ کی مکمل صورت و نحو ہے۔ یہ ایک جید کتاب ہے جسے آگے چل کر تفریق نے ابن سینا کے قانون کی طرح متعدد فضلاء کی کوشش کا نتیجہ قرار دیا۔ کو نے اور بصری کے مابین صرف و نحو میں جو فرق تھا اس کا بھی یوں اچھی طرح علم نہیں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اہل بصری نے اسی طرح جیسے گرہن کر بندا کے حلقے نے زبان کے معاملے میں کیا، قیاس کو بہت اہمیت دی تھی اور کو نے والے بہت سے سامعی موادوں کا استعمال جائز سمجھتے تھے۔ اس لیے کو نے والوں کے مقابلے میں دوسرے نحوی اہل منطق کہلاتے ہیں۔ ان کی اصطلاحات بھی جزویات میں کو نہ والوں سے مختلف تھیں۔ اکثر از لہجہ کا و ماغ اصل عربوں کے خیال میں منطق نے خراب کر دیا تھا زبان کی علمی تحقیق کی کوشش میں حد سے بڑھ گئے تھے لیکن دوسرے فریق نے محض اپنے ذوق کو سامنے رکھا تھا۔ یہ کوئی اتفاقی بات تھی کہ سب سے پہلے بصری مذہب نے منطق کے وسیلے سے کام لیا۔ لیکن فلسفہ و دس کا اثر بصری میں زیادہ نمایاں تھا اور وہاں کے نحویوں میں سے بہت سے علمی یا محضری تھے جنہوں نے خوش سے غیر ملک کی حکمت کا اثر اپنے عقائد پر قبول کر لیا۔

علم اللسان کے اس پہلو پر جو ایک مستقل علمی بحث کی شان رکھتا تھا اور محض مثالوں اور مترادف لفظوں کے جمع کرنے تک محدود نہ تھا، اصطلاحات جیسی منطق کا بہت اثر پڑا۔ اولیٰ شام اور

اہل ایمان اسلامی عہد سے پہلے ہی ارسطو کی تصنیف "ہازی اریٹاس" اور اس روایتی اور اشاراتی حواشی کا مطالعہ کر چکے تھے۔ ابن الفقیہ نے جو ضلیل نحوی کاہر دست تھا، منطق اللسان کے کل مواد کا جو پہلی زبان میں موجود تھا، اس میں ترجمہ کر دیا۔ اس کی دوسرے جگہ کی کہیں پانچ، کبھی آٹھ یا نو تفسیریں قرار دی جاتی تھیں، اہل جہان کلام میں اسم، فعل، حرت شمار ہوتے تھے۔ عہدِ ستاخر میں بعض نحویوں مثلاً جاحظ نے معانی و در بیان کی صنائع میں احکام منطق کی اشکال کو بھی داخل کر دیا اور تاخرین کی تصانیف میں صورت اور معنی پر بہت مناظرہ رہا۔ اور اس مسئلے پر بحث کی گئی کہ کیا زبان فطری چیز ہے یا بنائے سے بنتی ہے۔ آہستہ آہستہ فلسفیوں کی رائے نے کہ وہ بنائے سے بنتی ہے، طبعاً حاصل کیا۔

منطق کے بعد عربی علوم پر سب سے زیادہ اثر ریاضی کا ہے، جسکی الی نثر اور آیات قرآنی کی طبعاً شعور کا کلام نہ صرف جہ کی گئی بلکہ اس کی ترتیب بعض مہینہ امور کے لحاظ سے مثلاً وزن کے اعتبار سے کی گئی۔ صورت و نحو کے اصول پر عروض ایجاد کیا گیا۔ فلیل (سنہ وفات ۷۹۱ء) جو سیوریہ کا استاد تھا اور جسکی نسبت کہا جاتا ہے کہ اس نے علم اللسان میں سب سے پہلے تیس سے کام لیا، عروض کا جو عہد بھی بھاجانا ہے۔ شعریں زبان مصنوعی عنصر قرار دی گئی جو ہر قوم میں جدا جدا ہے اور وزن ایک فطری چیز جو تمام اقوام کی شاعری میں مشترک ہے۔ اس سے ثابت ابن قرقہ (سنہ ۷۷۷ء تا ۷۹۷ء) نے اپنی کتاب میں کہا ہے کہ وزن ایک نام چیز ہے اور عروض طبعی علم ہے۔ اس لیے فلیسے کا جہ ہے۔

باوجود ان بیرونی اثرات کے علم اللسان کا موضوعاً بہر حال وہی زبان تھی اور اس میں اپنی خصوصیتیں بھی باقی رہیں جن کا ذکر یہاں کرنا بے موقع ہے۔

یہ دین افکار اور عقلی عربوں کے ذہن کی مہم ہاشان آفرینش ہے جس پر وہ ناز کر سکتے ہیں۔ دسویں صدی کے ایک اعتدالی نے یونانی فلسفے پر حملہ کرتے ہوئے کہا تھا "جو شخص عربی شاعر اور عروض کی ہدیکوں اور گہرا غزل سے واقف ہے وہ جانتا ہے کہ وہ ان سب چیزوں پر فضیلت رکھتی ہیں جسے طرفین حقیقت کے مدعی اپنی رائے کے ثبوت میں پیش کیا کرتے ہیں۔ اعداد، خطوط، نقاط میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ان چیزوں سے کیا فائدہ ہے اور اگر کچھ خفیت سا فائدہ ہو بھی تو یہ کتنا بڑا نقصان ہے کہ ان سے عقائد میں فعل پڑتا ہے اور وہ نتائج پیدا ہوتے ہیں جن سے خدا پناہ میں رکھے۔ عموماً عرب لوگ زبان کی نزاکتوں سے جو غلط افکار تھے اُسے وہ فلسفیانہ غور و فکر سے بر باد نہیں کرتا

چاہتے تھے۔ بہت سے نئے الفاظ جنہیں غیر زبانوں کے مترجم استعمال کرتے تھے، ہمسالی زبان کے حامیوں کے یہاں قبول ہو کر مدد دے جاتے تھے۔ زبان کی علمی تحقیق سے زیادہ نشر و اشاعت خطاطی کے فن طبع کو ہوئی۔ اس میں بھی تمام عربی فنون کی طرح نظم و ترتیب سے زیادہ آرائش مد نظر تھی اور اس کا نشو و نما نہایت خوشنما اور عمدہ نقوش میں ہوئی۔ عربی زبان کے حروف کی کشش میں ہیں اب بھی عربی زبان کی وہ نزاکت نظر آتی ہے جس نے اسے خلق کیا تھا لیکن اسی کے ساتھ جو مت کی کمی بھی جو تمام عربی تمدن کے نشو و نما میں نمایاں ہے۔

۲۔ علم الفرائض

خوش عقیدہ مسلمان یوں تو بڑی مدد تک دم و درواغ کے پابند تھے لیکن اس سے مطلع نظر کر کے دیکھیے تو وہ ابند میں مکمل الٹی اور سیرت رسول کے اور رسول اللہ کی وفات کے بعد ایسی صورت میں جہاں قرآن ہدایت دکر سکے سنت کے پیرو تھے۔ یعنی ہر فیصلہ اور عمل اس طرح کیا جاتا تھا جیسے صحابیوں کی روایت کے مطابق رسول اللہ کرتے تھے۔ لیکن متذکرہ ممالک کی فتح کے بعد اسلام پر نئے نئے اثرات برپا کرنے لگے۔ بجائے عرب کی زندگی کے سیدھے سادے تعلقات کے وہاں ایسے اکابر و رسوم تھے جن کے بے شرمانے کوئی انتظام نہیں کیا تھا اور ان کے متعلق احادیث موجود تھیں۔ رفتہ رفتہ ایسی صورتیں بڑھتی گئیں جن کا پہلے سے بندوبست نہیں ہوا تھا۔ ان کا فیصلہ یا تو رسم و رواج کی رو سے یا ذاتی اقتدار و تیزی کے مطابق کرنا پڑتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ پڑنے والی صورتوں، یعنی شام اور عراق میں بہت دن تک زیادہ تر درو کا قانون چلتا رہا۔

وہ فقیر جو قرآن اور حدیث کے بعد اپنی عقل یا رائے کو قانون میں داخل دیتے تھے وہ اصل "رائے" کہلاتے ہیں۔ اس وجہ سے خاص شہرت مذہب حنفی کے بانی ابوحنیفہ کوئی (سنہ وفات ۷۶) کو حاصل ہوئی۔ لیکن حدیث میں بھی مالک (۱۷۹ تا ۲۴۱) نے اور ان سے پہلے اور فقہوں نے بہت بھروسے پر "رائے" کی ضرورت بہت حمایت کی تھی۔ ایک مدت کے بعد رفتہ رفتہ "رائے" کی مخالفت میں جس نے ذاتی اجتہاد کا دروازہ کھول دیا تھا اس خیال نے غلبہ حاصل کیا کہ ہر بات میں سنت رسول سے استنباط کر کے حدیث پر عمل کرنا چاہیے چنانچہ ہر طرف سے حدیثیں جمع کی جانے لگیں۔ ان کی تفسیر کی گئی اور ان میں بہت کچھ تحریف بھی ہوئی۔ ان کی صحت کے جانچنے کے

اصول مدون کیے مگر لیکن ان اصولوں کی ترتیب میں تعلیمات کی خارجی شبہات اور ان کی محدودیت پر نسبت مطلق اور ہمکنشی صحت کے زیادہ زور دیا گیا۔ اس نشوونما کا نتیجہ ہوا کہ "اہل الملک" کے مقابلہ میں محفوظہ تر علاقوں میں تھے، مدینے سے اہل حدیث اٹھ کھڑے ہوئے۔ شافعی (مستشرقین) جو تیسرے مذہب فقہ کے بانی تھے اہل حدیث کے گردہ میں شمار کیے جاتے ہیں۔ مگر ان کے پرو عام طور پر سنت کے قائل تھے۔

اس مناظرے میں منطق نے ایک نئے عنصر یعنی قیاس کو دخل دیا۔ یوں تو پہلے بھی قیاس کی ایجاد کا مثال نظر آتی ہے لیکن اسس کو فقہ کی بنیاد یا لفظ فقہرانا یہ ظاہر کرتا ہے کہ اب علمی غور و فکر کا رنگ غالب آتا ہوا تھا۔ سوائے "اور" قیاس "ایک معنی میں بھی استعمال ہوتے تھے۔ لیکن قیاس میں آزاد پے فکر کا پہلو زیادہ نکلتا ہے۔ جیسے جیسے لوگ اس کے مادی ہوتے گئے کرسانی منطق تحقیقات میں قیاس سے کام لیں اسی قدر آسانی سے یہ اصول فقہ کی بنیاد سمجھا جانے لگا۔ خواہ اس طرح کو ایک صحت سے دوسری صورت پر اور بہت سی صورتوں سے گل پر حکم لگایا جائے (ہر طریق استقرا) یا مختلف صورتوں کی ایک مشترک بنیاد کی جائے اور اس سے انفرادی صورتوں کے متعلق نتیجہ نکالا جائے (ہر طریق استقرا)۔

قیاس کا استعمال سب سے پہلے اور سب سے زیادہ حنفی فقہ میں کیا گیا تھا اور اس کے بعد اور اس سے کم شافعی فقہ میں۔ اسی سلسلے میں یہ سوال بھی کہ آیا وہاں صرف جزئیات کو ہی ظاہر کر سکتی ہر ایکیات کو بھی، علم الفقہ کے لیے اہمیت رکھتا تھا۔ منطق اصول قیاس کو بھی قبول عام حاصل نہیں ہوا بلکہ تاریخی اصول شرع مقرر اور سنت کے بعد اجاڑا۔ معنی جماعت مسلمین کے اتفاق رائے پر زور دیا جاتا تھا۔

جو امت کا اتفاق رائے نفس امر میں با اثر علماء کا اتفاق رائے تھا اس کا مقابلہ کس قدر آسان ہے کیلئے یا شکلیں سے ہو سکتا ہے۔ یہ وہ اذعان اصول ہے جس پر بہت کم لوگوں نے اعتراض کیا ہے اور جو اسلامی علم فقہ کی تدوین کا سب سے اہم ذریعہ ثابت ہوا ہے۔ لیکن قرآن، سنت اور اجماع کے بعد نظری حیثیت سے چوتھے نمبر پر قیاس کو بھی ایک ادنیٰ درجہ ملتا ہے۔ اسلامی علم الفقہ (الفقہ) راستن میں وہ اصول بیان کیے گئے ہیں جو عوام کی مساوی

زندگی پر حاوی ہیں۔ سب سے مقدم فرض ایمان یا عقیدہ قرار دیا گیا ہے۔ ابتدا میں ہر نئی چیز کی طرح اس کی بھی بڑے زور شور سے مخالفت ہوئی کیوں کہ اس میں شرع کو ایک علم بنا دیا گیا تھا اور عقیدت مندرجہ اطاعت کی جگہ معتاد حکمت نے لی تھی۔ اس کی مخالفت سیدھے سادے دینداروں اور باخبر ارباب سیاست دونوں کی طرف سے ہوئی لیکن آہستہ آہستہ علما (جو مغرب میں فقیہ کہلاتے تھے) نائب رول تسلیم کر بیٹھے۔

علم الفرائض کی نشوونما علم العقائد سے پہلے ہوئی اور آج تک یہ علم افضلیت کا مدعی ہے قریب قریب ہر مسلمان اس سے واقف ہوتا ہے کیونکہ یہ عہدہ مذہبی تعلیم کا ایک جزو سمجھا جاتا ہے۔ بقول جید حنظلہ فرمالی کے فقہ تراہل ایمان کی روح کی روزنہ خدا ہے اور علم العقائد محض دوا کی حیثیت رکھتا ہے جو بیماروں کے کام آتی ہے۔

فقہ کے بیچ درج استلال کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے۔ دراصل اس کا موضوع ایک عینی قانون ہے جو ہماری ناقص دنیا میں پوری طرح کبھی نافذ نہیں ہو سکتا۔ اس کے اصول اور وہ حیثیت جو یہ اسلام میں رکھتا ہے معلوم ہو گئی۔ اب ہم اختصار کے ساتھ اخلاقی عمل کی اس تقسیم کا ذکر کرتے ہیں جو علم الفرائض کے مصلحین نے کی محمد علی کی خدمت میں ذیل تھیں:

(۱) وہ افعال جن کا کرنا قطعاً فرض ہے۔ جو جزل کے مستحق ہیں اور جن کے ترک کی سزا دی

باقی ہے۔

(۲) مستحب افعال جن کی جزامت ہے مگر ترک کی سزا نہیں ہے۔

(۳) جائز افعال جو شرعاً مباح ہیں۔

(۴) وہ افعال جو شرعاً مکروہ ہیں مگر سزا کے مستحق نہیں۔

(۵) حرام افعال جو بلا کسی شرط کے مستحق سزا ہیں۔

یونانی فلسفے کا اثر اسلامی اخلاقیات پر دو طرح کا تھا۔ کثرت فرقوں میں اور اہل باطن میں غولہ و عقلمندیوں یا غیر عقلمندیوں کا پیدا ہونا۔ اخلاقی رنگ کے اخلاقی خیالات تھے ہیں۔ یہاں فلسفوں کے یہاں بھی پائے جاتے ہیں جن کا ہم مسئلہ وار ذکر کریں گے لیکن مقلدین کے حلقوں میں اس طرح کا قبول کرنا بھی عین وسط میں ہوتی ہے بہت سنائی دیتا ہے کیوں کہ اس سے خدا بنی خیال قرآن میں موجود ہے اور دین بھی اسلام کی روشنی میں ہی ہے کہ اعتقاد میں مصالحت پیدا کرے۔

لیکن اخلاقیات سے بھی زیادہ مسئلوں میں سیاسیات کا رواج تھا۔ سب سے پہلا اختلاف رائے

جو پیدا ہوا وہ سیاسی فرقوں کے جنگ و جدال کے سبب سے تھا۔ امامت یعنی جماعت مسلمین کی سروراسی پر جنگ و جدال اسلام کی تاریخ میں ابتدا سے انتہا تک پایا جاتا ہے لیکن سب کچھ باہر النزع وہ چیزیں ہیں جو نسبت اصولی اہمیت کے شخصی اور عملی اہمیت زیادہ رکھتی ہیں۔ چنانچہ تاریخ فلسفہ کو ان کا ذکر تفصیل سے کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ان میں کوئی ایسی چیز شامل نہ ہو کہ اس سے جو فلسفیانہ قدر رکھتی ہو۔ پہلی ہی صدی میں ایک مستحکم شرعی قانون سیاست قائم ہو گیا تھا جس کی مثل عینی علم و فطرت کے، قوی حکمران کوئی خاص وقت نہیں کرتے تھے کیوں کہ وہ اسے بھی بعض مذہبی سرشت گانی سمجھتے تھے۔ یہ غلات اس کے کردار سلاطین اس کے فناء و سوسے مذکور تھے۔

اس طرح ان کے لئے اتحاد و کثرت کا جن میں شاہی درباروں کا رتبہ دکھایا جاتا تھا، ذکر کرنے سے کوئی ناغہ نہیں۔ یہ ایران میں خاص طور پر مقبول تھیں اور ان کے اخلاقی مقولے اور سیاسی ضرب الامثال درباری حلقوں کے لیے دستور العمل کا کام دیتے تھے۔

اسلام کے فلسفیانہ اندکھ میں زیادہ زور نظری اور ذہنی پہلو پر دیا گیا ہے۔ معاشرتی اور سیاسی زندگی کے حقیقی واقعات کی تدریس ضرورت کے مطابق کر لی جاتی تھی۔ مسلمانوں کا آرٹ بھی اگرچہ اس میں بہتابلان کی سیاست کے بہت زیادہ قدرت ہے اسے جان برسے میں جان ڈالنا نہیں جانتا بلکہ صرف خوش نامہ صورتوں سے کہیں ہے۔ ان کی شاعری نے ڈراما نہیں پیدا کیا، اور ان کا فلسفہ بھی عملی مندر سے نالی ہے۔

۳۔ علم العقائد

قرآن سے مسلمانوں کو دین کا تمام علم دین نہیں، شرع علی تنہی مگر اذعان حقیتہ نہیں۔ اس میں جو باتیں غلات منطوق بھی تھیں جن کی تاویل بود پ والے حالات زندگی کے تغیر اور رسول اللہ کی مزاجی کیفیتوں کے اختلاف سے کرتے ہیں انھیں عہد اولیٰ کے خورش عقیدہ لوگ آنکھ بند کر کے بلا چون و چرا قبول کر لیتے تھے۔ لیکن مغتور ملک میں انھیں مدون اور رتبہ سیاسی نظام اذعان ذہنی نظام اور برہنوں کے نظام سے مبالغہ پڑا۔ ہم پہلے ہی ان چیزوں پر زور دے چکے ہیں جو مسلمانوں نے عیسائیوں سے اخذ کی تھیں مگر ناہا سب سے زیادہ اثر سیاسی خیالات کا اسلامی علم العقائد پر پڑا۔ مسلم اذعان حقیتہ کی نشوونما دمشق میں عیسائیوں کے اثر و نفوذ کے نظام اور وحدت فطرت کے نظام سے

اور مصر سے اور بغداد میں لسطری اور غناسطی نظریوں سے متاثر ہوئی۔ اس تحریک کے ابتدائی زمانہ کا کتابی ذخیرہ بہت کم باقی ہے۔ لیکن اگر ہم یہ کہیں تو بوجہ ہنگامہ کو شخصی تعلقات اور کتب تعلیم کی بدولت مسلمانوں نے یسائیوں سے اہم اثرات قبول کیے۔ اس زمانے میں مشرق میں یہ رواج تھا بلکہ اب تک ہے کہ طالب علم کتابوں سے اتنا نہیں سیکھتا جتنا استاد کے منہ سے سن کر حاصل کرتا ہے۔ اسلام کے قدیم عقائد اور مسیحیت کے اذعان کے عقائد میں اس قدر مشابہت ہے کہ دونوں کے لحاظ سے متعلق سے اتفاق نہیں ہو سکتا۔ پہلا مسئلہ جس پر مسلم علماء میں بہت بڑی نزاع تھی جبر و اختیار کا مسئلہ تھا۔ مشرقی مسیحی عام طور پر اختیار کے قائل تھے۔ اسلامی فتح کے وقت مشرقی مسیحیوں کے علماء میں جبر و اختیار پر اس قدر شدت سے بحث ہوتی تھی کہ کسی ملک میں اگر کسی زمانے میں مسیحیت بلکہ انسانیات کی پوری تاریخ میں اس کی مثال نظر نہیں آتی۔

علاوہ ان باتوں کے، جو ایک حد تک بدیہی ہیں اس کا ثبوت واقعات سے بھی ملتا ہے کہ عہدِ اولیٰ کے مسلمانوں میں جو لوگ اختیار کا درس دیتے تھے ان میں سے بعض بھی استادوں کے شاگرد تھے۔

پہلے غناسطی نظاموں کے اثر سے اور اس کے بعد کتابوں کے ترجمے کے ذریعے سے یونانی مسیحی خیالات کے ساتھ چند فاضل فلسفہء معاصر بھی شال ہو گئے تھے۔ منطقی یا استنباطی طرز کا کوئی قول، خواہ وہ زبانی ہو یا تحریری عربیوں کی اصطلاح میں عموم اور علم العقائد میں خصوصاً کلام اور اس کا تامل شکم کہلاتا تھا۔ منفرد اقوال کی جگہ رفتہ رفتہ اس نام کا اطلاق پورے نظام پر ہونے لگا اور اس کے تحت میں منہاج وغیرہ کے متعلق تمہیدی اور بنیادی اقوال بھی سمجھے جانے لگے۔

شکاکین کا نام جو ابتدا میں تمام استغلاہوں میں مشترک تھا، آگے چل کر زیادہ تر معتزلہ کے حریفوں اور تقلید پسند علماء دین کے لیے استعمال ہونے لگا۔ یعنی اگر ابتدائی شکاکین کو اذعان عقائد کی تدوین کرنی پڑی تو متاخرین کو صرف ان کی توضیح اور استحکام کی ضرورت تھی۔

استغلاہ کا اسلام میں داخل کرنا سخت برعت تھی۔ روایت و حدیث کے ماننے والوں نے بڑے زور و شد سے اس کی مخالفت کی۔ علم الفرائض کے باوجود کچھ بھی تھا وہ سب ان کے نزدیک اہلوتھا۔ عقیدے کے معنی ان کے یہاں اطاعت سمجھے جاتے تھے۔ برخلاف معتزلہ کے جو اس کے بالکل قائل تھے۔ معتزلہ غم و فکر کو مسلمانوں کے لیے بمنزلہ فرض کے قرار دیتے تھے۔ اہستہ آہستہ

بھی اس خیال سے سازگار ہو گیا۔ رسول اللہؐ کی یہ حدیث موجود ہی تھی کہ پہلی چیز جو خدا نے پیدا کی علم یا عقل ہے۔

کچھ لوگ شکاک و تحقیر اس اختلاف و رائے کا جو لوگوں کو نبی ہمارے ہی کے زمانے میں پیدا ہو گیا تھا، لیکن اصل میں عوامی عہد میں نمایاں ہوا۔ جتنا ان فرقوں میں اختلاف بڑھتا جاتا تھا اتنا ہی پیر و ان حدیث کے لیے ان سے مصالحت کرنا دشوار ہوتا جاتا تھا۔ آہستہ آہستہ ان میں سے بعض مذاہب نے نمایاں حیثیت حاصل کر لی۔ قدیم کے جانشین، معتزلہ کے مقلد، نظام کی سب سے زیادہ اشاعت شیعوں میں ہوئی۔ بلکہ اہل ان کے عہد خلافت سے متوکل کے زمانے تک تو یہ عقائد سلطنت کی طرف سے جبراً منسوخ نہ کئے گئے تھے۔ معتزلہ جن پر ابتدا میں حکومت نے ظلم کیا تھا اب خود عقائد کے محتسب بن گئے اور بجائے اہل کے ٹولہ سے کام لیتے گئے۔

لیکن قریب قریب اسی زمانہ میں ان کے حریف پیر و ان حدیث نے بھی ایک نظام عقائد کو وضع کرنا شروع کیا۔ عوام کے عقائد اور متکلمین کے فاضل خیالات کے درمیان مصالحت کی اور کبھی بہت سی کوششیں کی گئیں۔ معتزلہ خیالات کی روحانیت کے مقابلے میں یہ لوگ ذات الہی کی نسبت تشبیہی خیالات رکھتے تھے۔ سینا آسے انسانی صفات سے موصوف کرتے تھے اور علم انسان اور علم انکسائٹات میں ماویت کے قائل تھے۔ روح کو یہ لوگ مجسم یا جسم کا عرض مانتے تھے اور ذات الہی کا مفہود جسم انسانی کی صورت میں کرتے تھے۔ مسلمانوں کی منافی راکت، اور ان کے علم دین کو عیسائیوں کے آسمانی باپ کے استدلال سے تو نفرت تھی لیکن اللہ تعالیٰ کی صورت کے متعلق یہ مذاقی سے موافق بنانے کی ان کے یہاں بھی کئی ذہنی بعض لوگوں نے تو یہ غضب کیا کہ ذات احدیت کی طرف سوائے ذہنی اور چند چیزوں کے جو مشرقی مردوں کے لیے مخصوص تھیں، تمام اعضائے جسمانی منسوب کر دیئے۔

یہاں اس کا موقع نہیں کہ تمام استدلالی فرقوں کا جن میں سے اکثر ابتدا میں سیاسی پارٹیاں کی شکل میں قائم ہوئے تھے تفصیل سے ذکر کیا جائے۔ بلکہ یہ فلسفہ کے نقطہ نظر سے یہ کافی ہے کہ معتزلہ کے خاص خاص عقائد جو عام لوگوں کو دیکھ کر کہتے ہیں، بیان کر دیے جائیں۔

پہلا مسئلہ فعلی انسانی اور تقدیر کا تھا۔ معتزلہ کے پیشرو قدیم راہ انسان کے اختیار کے قائل تھے۔ عہد تخریب میں رہے۔ جب ان کے غور و فکر کا موضوع زیادہ تر اشیائے کے مسائل ہو گئے تھے۔ معتزلہ کی سب سے امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ وہ عدل کے قائل تھے اور خدا کو شر کا خالق نہیں

جانتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ انسان کو اس کے استحقاق کے مطابق جزا اور سزا ملنی ہے۔ دوسری خصوصیت یہ کہ وہ توحید پر بہت زور دیتے تھے اور عین ذات کو صفات سے بری سمجھتے تھے۔ ان کے درس کی تدوین پر منطقیوں کا اثر پڑا تھا۔ دسویں صدی کے نصرت اول میں معتزلہ نے توحید کو مقدم قرار دیا اور عدل کے عقیدے کو دوسرے نمبر پر رکھا۔

افتیاء کے دعوے سے ایک طرف تو یہ عقیدہ تھا کہ انسان مکلف قرار دیا جائے اور دوسری طرف یہ کہ خدا کا شعر سے بری ہونا ثابت کیا جائے۔ خدا کی ذات انسان کے گناہوں کا بلا واسطہ سبب نہیں قرار دی جاسکتی۔ اس لیے انسان کو اپنے افعال کا مختار سمجھنا چاہیے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ بات صرف انسان کو حاصل ہے کیوں کہ وہ قوت جس سے مطلقاً فعل کی قابلیت حاصل ہوتی ہے۔ عینی خیر و شر دونوں کا حامل ہونے کی صلاحیت، بلا واسطہ خدا سے انسان کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ اسی لیے اس مسئلے پر کہ آیا وہ قوت عمل جو خدا نے انسان میں پیدا کی ہے، فعل کے واقع ہونے سے پہلے یا زمانی حیثیت سے اس کے ساتھ ساتھ برسر کار ہوتی ہے، کثرت سے موضوعات فاضلہ جلیلیں ہوئیں جن کا سب سے اہم پہلو یہ تھا کہ لفظ "زمانہ" کا حقیقی مفہوم کیا ہے۔

یہ بحث فعل انسانی سے آگے بڑھ کر فطرت کی کارسازوں تک پہنچی۔ یہاں بیانے خطا اور انسان کے تقابل کے خدا اور فطرت کا تقابل تھا۔ فطرت کی مخلوق تو قوس وسیلہ یا مجازی علت بھی جاتی تھیں اور بعض نے ان کی تحقیقات کی کوشش بھی کی (جسے طبیعیات کی ابتدا سمجھنا چاہیے) خود فطرت اور تمام کائنات ان لوگوں کے نزدیک خدا کی بنائی ہوئی اور اس کی عالم و زمانہ ذات کی مخلوق ہے دنیا میں بری سے وجود کی بھی یہ تاویل کی جاتی تھی کہ اس میں خدا کی حکمت کا نہ کی کوئی مصلحت ہوگی۔ مگر یہ اس کی پیدا کی ہوئی چیز نہیں ہے۔ ابتدائی عہد کے معتزلہ کہتے تھے کہ خدا بڑا یا زمانی کے خلاف کام کر سکتا ہے۔ مگر کرتا نہیں۔ یہ غلط اس کے متاخرین یہ تعلیم دیتے تھے کہ خدا میں اپنی ذات کے متانی کام کرنے کی قوت ہی نہیں ہے۔ ان کے حریف اس پر بہت بلا وقتہ ہوتے تھے کہ وہ خدا کی نامحدود قوت اور اس کے لیے پائے مشیت کو ہر واقعے اور ہر فعل میں برسر کار سمجھتے تھے اور معتزلہ کو ایسی تعلیم کے سبب سے روٹی پرست مجوسیوں سے کشیدہ دیتے تھے۔ تو میدان حریفوں کی طرف تھی جو انسان اور فطرت کو خدا کے پہلو، پہلو اپنے افعال اور اعمال کا ایک نہیں قرار دینا چاہتے تھے۔ جیسا کہ مندرجہ بالا بیان سے ظاہر ہوگا معتزلہ عوام اور اہل حدیث سے جدا کا تصور الہیت رکھتے تھے۔ ان کے خیالات کی نشوونما کا مطالعہ کرنے سے، خصوصاً ان خطائوں پر نظر ڈالنے سے جو

صفات الہی سے شلق رکھتے تھے۔ یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ اسلام میں ابتداء سے توحید پر بہت زور دیا جاتا تھا۔ لیکن یہ اس سے مانع نہیں ہوا کہ انسانوں کے قیاس پر خدا کے لیے اسمائے حسنہ تجویز کیے جائیں اور متعدد صفات اس کی طوٹ منسوب کی جائیں۔ اندیشہ سب سے افضل صفات نے آہستہ آہستہ یقینی یعنی اذعان عقیدہ کے اثر سے انہماکیاں حیثیت اختیار کر لی۔ (علم قدرت۔ حیات اراہہ۔ نطق با کلام۔ صبح بصر ان میں سب سے پہلے صبح و بصر کی تاویل روحانی معنی میں کی گئی۔ اُسے بالکل ترک کر دیا گیا۔ لیکن ذات الہی کی وحدت مطلق کسی طرح قدم صفات کی کثرت کی روادار نہ تھی۔ کیونکہ اگر اس میں اور جملہوں کی تثلیث میں کیا فرق ہوتا جو ذات الہی کے مرکز وجود کی تاویل کے لئے صفات کا ملون قرار دیتی تھی۔ اس ناگوار پہلو سے بچنے کی کوشش ایک تو اس طرح سے کی گئی کہ بعض صفات کا استخراج مفہوم کے اعتبار سے دوسری صفات سے کیا جائے اور سب کا مآخذ کسی ایک صفت مثلاً قدرت یا علم کو قرار دیا جائے۔ دوسری تدبیر اختیار کی گئی کہ ان سب کو فرد افسے یا بحر ما ذات الہی کے قیامات قرار دیا جائے یا عین ذات سمجھا جائے جس سے ان کے گریہ کوئی معنی ہی نہیں رہے۔ بعض نے یہ بھی پایا کہ نزاع فطری کی صفت گہری سے چند صفات کو برقرار رکھا جائے مثلاً فلسفی جو صفات کا منکر تھا کہ خدا بالذات علم ہے اور معنوی شکم اسے لفظوں میں ادا کرتا تھا خدا عالم ہے مگر اس طرح کہ وہ آپ ہی اپنا علم ہے۔ اہل حدیث کا خیال تھا کہ اس طرح خدا کے مفہوم کے کوئی معنی ہی نہ رہے۔ معتزلین شاذ و نادر ہی منقاد اقوال سے (مثلاً خدا اس جہلی کی چیزوں کا طرح نہیں ہے۔ وہ زمان و مکان و حرکت و غیرہ سے جدا ہے) آگے بڑھتے تھے لیکن اس کا واضح عقیدہ رکھتے تھے کہ وہ خالق عالم ہے۔ یہ لوگ سمجھتے تھے کہ خدا کی ذات کے متعلق خواہ کتنا ہی کم علم حاصل ہو سکے وہ اپنے کاموں سے ضرور پہچانا جاسکتا ہے۔

معتزلہ اور ان کے حریفوں۔ دونوں کے نزدیک تخلیق خدا کا فعل مطلق ہے اور دنیا حادث ہے۔ وہ بہت سختی سے قدم عالم کے عقیدے کی مخالفت کرتے تھے جس نے اصطلاحی فلسفہ کے بنی پر مشرق میں روانہ پایا تھا۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ خدا کا قدم صفات میں سے ایک نطق یا کلام سمجھا جاتا تھا گویا (غالباً یہی) جو سرسبز عقل کی کے عقیدے کی تقلید میں قرآن کے قدم ہونے کی تعلیم دی جاتی تھی۔ معتزلہ کے نزدیک یہ کمال ہوئی بت پرستی تھی کہ خدا کے بعد قدم قرآن پڑھان لایا جائے۔ معتزلہ مطلقاً اس کے خلاف بطور سرکاری اذعان عقیدے کے یہ اعلان کر دیا تھا کہ قرآن حادث ہے۔ جو اس کا منکر ہوتا تھا

اسے میرا زور سزا دی جاتی تھی۔ ممکن ہے کہ معتزلہ اپنے اس عقیدے کی بناء پر یہ نسبت اپنے حریفوں کے اسلام کے حقیقی منشا سے قریب تر ہوں۔ لیکن تاریخ نے ان حریفوں کو حق بجانب قرار دیا ہے۔ مذہبی مصلحتیں منطقی استدلال سے زیادہ قوی تھیں۔ اکثر معتزلین، بقول ان کے حریفوں کے کلام اللہ سے بڑی آسانی سے اپنا کام نکال بیٹے تھے اور جہاں وہ ان کے نظریوں سے مطابق نہ پاتا تھا وہاں اس کی من مانی تفسیر لکھتا دیتے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے اکثر آسمان سے اتاری ہوئی کتاب پر عقل کو ترجیح دیتے تھے۔ مختلف مذاہب کے باہمی مقابلے سے جن میں دھرم اسلام، مسیحیت، یہودیت، ہندو اور ہندوؤں کے مذاہب بھی شامل تھے، ایک ایسا مذہب پیدا ہو گیا جس نے متضاد عناصر میں مصالحت کی صورت نکال کر اس کو دنیا و خدا کے وجود کے عالمگیر عقیدے پر غلبہ اس کے نزدیک، علم فطری اور لازمی ہے کہ خدا موجود ہے۔ وہ عاقل و دانا خالق ہے جس نے عالم کو پیدا کیا ہے اور انسان کو عقل عطا کی ہے تاکہ وہ اپنے پیدا کرنے والے کو پہچان سکے اور خیر و شر میں تمیز کر سکے۔ اس فطری یا عقلی مذہب کے مقابلے میں دینی کا عقیدہ ایک مزید علم ہے جو خلق نہیں بلکہ اکتسابی ہے۔

جو معتزلہ اس عقیدے میں پڑے تھے وہ اس کی بدولت عام مسلمانوں سے الگ ہو گئے تھے یعنی سواد عالم سے باہر چلے جاتے تھے۔ ابتدا میں وہ کہتے رہے کہ ہم میں اور دوسرے مسلمانوں میں کوئی اختلاف نہیں۔ یہ دعویٰ اسی وقت تک چل سکتا تھا جب تک حکومت ان کے موافق تھی۔ لیکن یہ بات عرصے تک نہیں رہی۔ بہت جلد انھیں یہ بات معلوم ہو گئی جس کی تائید اور تحکیمات سے بھی جرتی ہے کہ ان کی حکومت کا معین کی ہوا مذہب تو قبول کر لیا کرتی ہیں مگر نئی روشنی نکال نہیں قبول کرتیں۔ اس بحث پر اجمالی نظر ڈالنے کے بعد ہم چند معتزلین کا ذکر ذرا تفصیل سے کرتے ہیں تاکہ اس خاک میں جزوی افکار خالق کی کمی نہ رہ جائے۔

سب سے پہلے ہم ابوہنذیل اختلاف پر نظر ڈالتے ہیں جس کی وفات نویں صدی کے وسط میں ہوئی۔ یہ مشہور حکیم ان لوگوں میں تھا جنھوں نے غلطی کا اثر مذہب پر قبول کرنے کی ابتدا کی۔ ابوہنذیل کے نزدیک یہ بات تیس میں بھی نہیں آسکتی کہ صفت کسی طرح ذات کی قبول ہو سکتی ہے۔ پھر وہ عین ذات ہے یا غیر ذات۔ تاہم وہ ایک طرح کی مصالحت کا قائل ہے۔ اس کے خیال میں خدا عالم، قادر اور حقی ہے مگر بس علم قدرت اور حیات کو اس کی عین ذات سمجھنا چاہیے یہی تاویل مسیحیوں نے کی تھی۔ وہ ان عینوں قبول کر ذات الہی کی مشہور کتاب ہے۔ وہ سمیع و بصیر و فیروز کو

بھی خدا کی ذات میں قدم جانا ہے لیکن محض اس حادث دنیا کے مقابل میں۔ اُسے اور دوسروں کو جہاں نہانے کے غلیظے سے متاثر تھے اس میں کوئی وقت نہ ہوتی ہرگز کہ وہ اس قسم کے عقائد و عقاید کے من خدا کے دیوار و دیوار کی تادیب و روحانی یا دینی معنی میں کریں کہ وہ یوں بھی دیکھنے سے نہ رو مانی افعال بکھتے تھے مثلاً ابوہذیل کا قول تھا کہ حرکت دیکھی یا سکتی ہے لیکن چھوٹی نہیں یا سکتی کیوں کہ وہ ہم نہیں ہے۔

لیکن ارادۃ الہی ابوہذیل کے نزدیک ایسی نہیں ہے بلکہ وہ ارادے کے مجموعہ اظہار کو مرید (ارادہ کرنے والی ذات) اور مراد (وہ چیز جس کا ارادہ کیا جائے) اسے ایک ایک تیسری چیز ماننا ہے۔ چنانچہ اس کے نزدیک مجتہد کا حکم، قدم خالق اور حادث غلوک کے بائیں ایک اوسط وجود رکھتا ہے۔ یہ اظہار ارادۃ الہی ایک طرح کا متوسط وجود ہے جو غلاطون کے ایمان یا عقول اخلاک سے متاثر جاتا ہے۔ مگر غالباً ایمان اور عقل کے تصور میں غیر مادی قوت کے کارنگ کم ہے اور شخصی اشکال کا زیادہ ہے۔ ابوہذیل مطلقاً مکرر کہتے ہیں اور ”مردودہ“ کلام دینی میں ”جو امر و نہی کی حیثیت سے مادی۔ مکانی شے کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اور اس زمانہ دنیا کے لیے ہو، اہمیت رکھتا ہے، فرق کرتا ہے چنانچہ دینی الہی کے مطابق زندگی بسر کرنا یا اس کی مخالفت کرنا اسی زندگی تک محدود ہے۔ مادی و جسم کے لیے یہی شرط ہے کہ وہ لوگ جن سے خطاب کیا جاتا ہے فاعل و مشرک ہوں لیکن انکے زندگی میں کوئی شرعی فرائض نہیں ہیں اس لیے اختیار بھی نہیں ہے۔ وہاں سب کچھ مطلقاً خدا کی مرضی پر موقوف ہے۔ اس عالم میں حرکت کا بھی وجود نہ ہو گا کیوں کہ جس طرح حرکت کی ایک بار لپٹا جوتی ہے اسی طرح دنیا کے خاتمے پر اس کا بھی خاتمہ ہو جانا چاہیے اور اس کی جگہ ابدی سکون کا دور دورہ ہونا چاہیے۔ چنانچہ مشیر اجماع کا غالباً ابوہذیل قائل نہیں تھا۔

وہ انسان کے افعال کی دو قسمیں کرتا ہے فطری اور اخلاقی یا ”امضاء کے افعال“ اور دل کے افعال، بعد اعلیٰ صورت اسی صورت میں اخلاقی ہے کہ ہم اُسے معالجہ اختیار میں کریں، اخلاقی فعل انسان کی کتابی حکم ہے بخلاف افعال کے علم اُسے خدا کی طرف سے ہے کچھ خودی کے ذریعے سے اور کچھ ”موتنی بیعت سے۔“ دینی سے پہلے بھی انسان پر یہ فرض ہے چنانچہ اس میں یہ قابلیت بھی ہے کہ وہ خدا کو پہچانے، خیر و شر میں تمیز کرے اور نیکی، سچائی اور عدل کی زندگی بسر کرے۔

یہ حیثیت حکیم اور بہ حیثیت انسان کے قابل الذکر ابوہذیل کا ایک ہم عصر ہے جو ”الانظام“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ ابوہذیل سے سن میں چھوٹا تھا اور شہید ہے کہ اس کا شاگرد بھی تھا۔

اس کی وفات منقطعہ میں ہوئی جو ایک خاصہ تھیل ہے چہن طبیعت کا منہلا آدمی تھا۔ فلسفی کی حیثیت سے وہ استقامت والے نہیں رکھتا تھا لیکن جری اور دیانت دار تھا۔ ان الفاظ میں اس کی تصویر اس کے ایک شاگرد جاحظ نے کھینچی ہے۔ "رگ اسے دیکھا یا کافر جیتے تھے اس کی تعلیم کے کھر سے اس فلسفے سے ملے جلتے ہیں جسے اہل شرق (ہندو، قلیس اور انفسا غریب) کا غلبہ سمجھا کرتے تھے (ابو الہذیل سے بھی مقابلہ کیجیے)۔"

نظام کی رائے میں خدا شر کا حامل نہیں ہو سکتا۔ وہ صرف اسی فعل کو کر سکتا ہے جسے وہ اپنے ہمنام کے لیے سب سے بہتر مانتا ہے۔ اس کی قدرت میں انہیں افضل تک محدود ہے جو خود کو میں آچکے ہیں۔ ورنہ اگر وہ اپنے من مطلق کو عالم شہود میں جلوہ دینا چاہتا تو اسے کوئی شک سکتا تھا۔ انا کے کو اصلی ہستی میں خدا کی ذات کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ انا کے کے ساتھ ایک طرح کی احتیاج کا وجود لازمی ہے۔ ارادہ اپنی صورت ایک نام ہے اس کی کلید لائی کا اور ان ہنگام کا جو اس نے ہندوں کی طرف کیجیے ہیں۔ تخلیق یا نگہین ایک بار واقع ہوئے والا فعل تھا جس سے سب چیزیں ایک ساتھ پیدا ہو گئیں۔ چنانچہ ہر شے کے اندر دوسری اشیا بھی موجود ہیں اور دورانِ زمانہ میں جمادات، نباتات اور حیوانات کے مختلف "افراد" اور پیشمارائی آدم کے بعد دیگرے اسکان سے وجود میں آتے ہیں۔

فلسفیوں کا ہم زبان ہو کر نظام جو ہر فرد کے نظریے کی تردید کرتا ہے (باب دوم، شعب سوم، فصل ۱۰) لیکن مکان چونکہ اس کے نزدیک لامتناہی اجزاء میں تقسیم ہو سکتا ہے اس لیے اشیا کی قطع مسافت کو ممکن ثابت کرنے کے لیے وہ طرفہ کا نظریہ پیش کرتا ہے جو ہر فرد کی طرف وہ مجسم جسم کو اجزاء کا مرکب کہتا ہے۔ جس طرح سے ابو الہذیل اسے خلوتِ خلج بتاتا تھا کہ صفات ذات میں عرضِ معض کے طور پر موجود ہیں اسی طرح نظام بھی اجزاء کا تصور معین جو ہر اجزاء کے اجزاء کے سوا اور کسی حیثیت سے نہیں کر سکتا۔ چنانچہ اس کے نزدیک آگ یا حرارت یا قوتِ کلوی ایک موجود ہے لیکن یہ باہر اسی وقت چمکتی ہے جب رگڑنے کے ذریعے سے اس کی سطح یعنی سسڑی غائب ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں حرکت یعنی اجزاء کی ترتیب میں تغیر واقع ہوتا ہے لیکن اہمیت میں تغیر نہیں ہوتا۔ حتیٰ صفات مثلاً رنگ، ذائقہ اور خوشبو نظام کے نزدیک اجسام ہیں۔ روح

باعتبار انسانی کو بھی وہ ایک جم سمجھتا ہے۔ حقیقت میں روح انسان کے وجود کا بہترین حصہ ہے وہ تمام جم میں جلدی و سادی ہے اور اسی کو حقیقی انسان کہنا چاہیے۔ عقائد میں اور نفسی مسائل میں نظام فکر کے دو قریب اصولوں یعنی اجناس اور قیاس کا مخالفت ہے اور شیعہوں کی طرح اس کے نزدیک بھی امام اطہلا مرکی ملنے پر فکر کا دار و مدار ہے وہ اسے ممکن سمجھتا ہے کہ سارے اہل اسلام کسی غلط مسئلے کو باطل ماننا چاہے قرار دیں۔ مثلاً یہ عقیدہ کہ صرف محمدؐ پر خلافت اور پیروں کے تمام بنی نوع انسان کے لیے مبعوث ہوئے تھے۔ حالانکہ دراصل خدا ہر پیغمبر کو سارے انسانوں کے لیے بھیجتا ہے۔

علامہ اس کے عقل کے ذریعے سے خدا کے اور اخلاقی فرائض کے پہچاننے کے معاملے میں وہ ابوالہذیل کا ہم خیال ہے۔ قرآن کے سب سے حل ہونے کا وہ کچھ زیادہ قائل نہیں۔ اس کے نزدیک قرآن کا سچوہ بھی تھا کہ عموماً کے ام مصر اس کی نظیر پیش کرنے سے قاصر رہے۔ اسلامی عقیدہ مذہب و قلوب کی گما اس کی نظر میں زیادہ وقعت نہ تھی۔ اس کے نزدیک عذاب جہنم محض انسان کے آگ میں جلنے کا نام ہے۔

نظام کے شاکر و دل سے ہم نگر بہت سے انتخابی مسائل پہنچے ہیں لیکن ان میں کوئی حدت نہیں۔ اس حلقے کے لوگوں میں سب سے مشہور طبیعیات کا عالم جاحظ (سن ۸۶۹ء) ہے جو ہر سچے طالب علم سے یہ توقع رکھتا تھا کہ وہ مذہب کے ساتھ علوم طبیعی کی تعلیم بھی حاصل کرے۔ ہر چیز کو قانون طبیعی کے تابع قرار دیتا ہے اور اس قانون کو خدا کی طرف سے سمجھتا ہے۔ جبرائیل انسانی یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ خالق کو پہچان سکے اور رسالت اور وحی کی ضرورت کو محسوس کرے۔ انسان کا کام صرف امداد کرنا ہے کیوں کہ ایک طرف تو اس کے سب افعال مظاہر فطرت میں راض ہیں اور دوسری طرف اس کے علم کا یقین عالم بلا سے بڑھتا ہے۔ پھر یہ لڑوہ بھی اسی علم کا تابع ہے کوئی بڑی اہمیت نہیں رکھتا۔ کم سے کم ذات الہی میں لوازم کا تصور صرف سب سے یعنی خدا کوئی کام اپنی مرضی کے خلاف نہیں کرتا۔

ان میں اس کے اپنے خیالات بہت کم ہیں۔ عموماً صرف اس کا معیار اخلاق ہی نہیں بلکہ اس کے قرائے ذہنی بھی اوسط درجے کے تھے۔ اتنا ضرور ہے کہ اس نے اپنی متعدد کتابوں کی تصانیف میں جامعیت سے کام لیا ہے۔

محققین معقولہ کے یہاں اخلاق اور فلسفہ فطرت کی بحث زیادہ ہے۔ ستا خرین کے یہاں منطقی و فوق الطبیعی مباحث کا پتہ بھاری ہے۔ بالخصوص فو فلاطونی اثرات یہاں زیادہ

نظر کرتے ہیں۔

معاصر جس کا زمانہ زندگی ٹھیک ٹھیک سین میں نہیں ہو سکتا (مستقلاً کے اس پاس سمجھنا چاہیے) اکثر خیالات میں جا خطرے متفق ہے لیکن صفات الہی کا انکار وہ اس سے کہیں زیادہ شدہ دوسرے کرتا ہے کیوں کہ یہ اس کے نزدیک وحدت محض کے منافی ہیں۔ خدا کثرت سے ہوا ہے۔ وہ ذات کو جانتا ہے نہ کسی دوسرے کو کیوں کہ علم سے اس کی ذات میں کثرت ثابت ہوتی ہے۔ اُسے قدم سے بھی بلا سمجھنا چاہیے تاہم اُسے خالق عالم ماننا چاہیے۔ البتہ اس نے صرف اجسام پیدا کیے ہیں اور یہ اجسام خواہ بالطبیع یا بالارادہ اپنے احوال پر پیدا کرتے ہیں۔ ان احوال کی تعداد لامتناہی ہے کیوں کہ وہ دراصل خیال کے تصوری علاقوں کے سوا اور کچھ نہیں ہیں۔ محض تصورات کا قائل ہے۔ حرکت اور مکون مساوات اور عدم مساوات وغیرہ بالذات موجود نہیں ہیں، صرف ایک تصوری یا خیالی آہستی رکھتے ہیں۔ روح کو جو انسانوں کی عین ذات ہے وہ تصوری یا غیر مادی جو ہر جہت سے اس کا جو تعلق جسم سے اور ذات الہی سے ہے وہ وضاحت کے ساتھ بیان نہیں کیا گیا ہے۔ لہذا یہ جو بہتری ہیں وہ ابھی بول رہے ہیں۔

ارادہ انسانی آزاد ہے۔ انسان کا فعل اصل میں صرف ایک ہے یعنی ارادہ کرنا۔ کیوں کہ فعل کا خارجی وقوع تو جسم کے تابع ہے (جا خطر نے متاثر کرو)۔ ہندو کا مذہب فلسفہ جس سے بظاہر متعلق رکھتا تھا تصوری تھا۔

سوائے عام ترین محالات وجود اور حدوث کے وہ کلیات کو صرف تصورات کی حیثیت سے مانتا تھا۔ فلسفہ وجودیت سے قریب تر ابو الکلام بھری تھا (وفات ۱۹۳۷ء)۔ صفات الہی اور مطلق اسلئے جنس کو وہ عدم اور وجود کے درمیان متوسط اشیا کا درجہ دیتا تھا۔ وہ انہیں کیفیات یا اوضاع کہتا تھا۔ علم کا بیچ وہ شک کو قرار دیتا تھا۔ پوری طور پر وجودیت کا قائل اُسے بھی نہیں سمجھنا چاہیے۔

عدم کو بھی معجزی حکم استثنائی گو کہ دھندے میں ڈالتے ہیں۔ عدم کا ہم خیال کہہ سکتے ہیں اس سے یہ نتیجہ نکال لیا کہ یہ بھی ایک طرح کا وجود رکھتا ہے۔ مطلق خیال دیکھنے کے مقابلے میں انسان اسی کو قیمت سمجھتا ہے کہ وہ فاسٹے کا خیال کہے۔

نویں صدی میں معتزلہ سے مناظرے کے سلسلے میں علم کلام کے بہت سے نظام بن گئے تھے جن میں سے قدامت و قیوم و دوہی صدی کے بعد بہت دن تک باقی رہے لیکن معتزلہ کہا میں وہ شخص پیدا ہوا جسے اختلاف میں مصالحت کرنی توفیق ہوا تھا اور میں نے وہ نظام قائم کیا جو ابتدا میں شریعہ میں اس کے بعد تمام اسلامی دنیا میں اصل اسلامی عقیدہ تسلیم کر لیا گیا۔ یہ الاشعری تھے (۲۵۷ھ تا ۳۲۴ھ) جن کا یہ اصل تھا کہ خدا کا حق خدا کو اور انسان کا حق انسان کو دینا چاہیے۔ معتزلہ کے حریف متکلمین کے اس رویے کی کہ وہ خدا کی تصویر میں انسانیت کا جنگ بھر دیتے تھے انھوں نے مخالفت کی اور خدا کو جمیت اور انسانیت سے بالاتر لیکن قادر اور خفاں مطلق قرار دیا۔ ان کے یہاں طبیعت (فطرت) سے مادی خالیت نہیں لی گئی لیکن انسان کی تصویر سی کارگزاری باقی رہی جو اس پر مشتمل تھی کہ وہ خدا کے (شرعاً) کیے ہوئے افعال کی تائید کر سکتا ہے اور انھیں اپنے افعال بتا سکتا ہے۔ انسان کو جتنی زندگی دینے میں بھی کمال نہیں کیا گیا۔ وہ جہانی حیات بعد ممات کی اور دنیوی حیات کی امید رکھ سکتا ہے۔ وہ قرآنی وحی تو اس میں وہ دو چیزوں کو ایک دوسرے سے تمیز کرتے ہیں ایک تو وہ قدیم کلام جو علم الہی میں ہے اور ایک حادث کتاب جو ہمارے پاس موجود ہے۔

اشعری کی ان تعلیمات میں کوئی جدت نہ تھی بلکہ انھوں نے اس عہد کے مروجہ خیالات کو جمع کر کے ان میں مصالحت کر دی اور اس میں بھی تناقض سے محفوظ نہیں رہے تاہم اصل چیز یہ تھی کہ ان کا علم کائنات، عقیدہ عقاب و ثواب اور علم اللسان و احوال و شے کے الفاظ سے زیادہ بعد نہیں رکھتا تھا اور اہل ایمان کی تہذیب نفس کے لیے موزوں تھا اور ان کی الہیات خدا کا بلند تر روحانی تصور پیش کرتی تھی اس لیے ظاہر اور فضا ربی آن سے غیر مطمئن نہ تھے۔

اشعری قرآنی وحی کو اپنے فلسفہ کی بنیاد قرار دیتے ہیں۔ وہ ذات و صفات الہی کے اس عقلی علم کو نہیں مانتے جو قرآن سے بے تعلق ہے۔ عام طور پر ہمارے حواس ابلیس و صحر کہ نہیں دیتے اور ہمارا حکم عقل کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم خدا کو عقل سے پہچانتے ہیں لیکن محض وحی کے ذریعے سے جس کے سوا ہمارے علم کا کوئی ماخذ نہیں۔

اشعری کے نزدیک خدا سب سے پہلے تو قادر اور خالق مطلق ہے اس کے بعد وہ عالم ہے وہ جانتا ہے جو انسان کہتے ہیں اور جو کہیں گے۔ وہ جانتا ہے جو کچھ واقع ہوتا ہے، اور جو نہیں ہوتا اس کے متعلق بھی اسے علم ہے کہ اگر ہوتا تو کیسے ہوتا۔ علاوہ اس کے خدا میں وہ سب صفات ہیں جو کسی طرح کی تکمیل کا ظاہر کرتی ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ خدا کی ذات میں ان کی حیثیت اس سے اور

برتر ہے جیسے مخلوق کے اندر ہے۔ خدا دنیا کی آفرینش اور بقا کی تمہ غلت ہے۔ جو کچھ دنیا میں واقع ہوتا ہے وہ بلا و راست اسس کا فعل ہے لیکن انسان اپنے اضطراری افعال مثلاً کھانے اور پینے اور حرکت کرنے میں اور ان افعال میں جو ارادے اور اختیار سے ہوتے ہیں فرق کا شعور رکھتا ہے۔

وہ مختص چیز جو مسلم متکلمین نے پیدا کی ہے جو ہر فرد کا نظریہ ہے۔ اس نظریہ کی نشوونما بھی تک پرورہ خفا میں ہے۔ اس کے قائل معتزلہ بھی تھے لیکن اصل میں یہ عقیدہ معتزلہ کے حریفوں کا تھا جو اشعری کے زمانے سے پہلے کے تھے۔ ہمارے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ کس طرح یہ نظریہ اشعری کے حلقے میں داخل ہوا۔ بلکہ ایک حد تک مکمل کیا گیا۔

مسلم متکلمین کے نظریہ جو ہر فرد کا اخذ بلا مشہور یونانی فلسفہ طبعی ہے۔ لیکن اسے اختیار کرنے اور تکمیل کو پہنچانے کی تحریک مذہب کی علمی تاویل اور مناظرے کے سلسلے میں ہوئی کہیں کہیں یہ سیر ہوئی کہ یہاں اور واضح العقیدہ کہ متکلم جیسا کہ ان کے یہاں نظر آتا ہے۔ یہ بات کہ اسلام میں جو ہر فرد کا نظریہ محض اس لیے یا گیا کہ ارسطو نے اس کی مخالفت کی تھی قرین قیاس نہیں ہے۔ یہاں اصل میں خدا کی اقتدار کی خاطر ایک نہایت سخت بڑائی تھی جس میں بے دیکھے بھالے ہر تخیل سے جو سامنے آ گیا کام لیا گیا۔ مقصود یہ تھا کہ طبیعت یا فطرت کو خود رو نہیں بلکہ خدا کی غلائی کا نتیجہ، قدیم نظام ربانی نہیں بلکہ اس دنیا کا غائی نظام قرار دیا جائے۔ خدا کا قصور ہمیشہ کا وہ اور خالق مطلق کے کیا جائے۔ نہ کہ بحیثیت غیر متشخص سبب اور علت مآکن کے۔ اس لیے نظریہ معدومت، بعد از عقیدہ قدیم عالم اور فعال طبیعت کے مقابلے میں عرصے سے اسلامی علم کلام کا منہاں قریب دے دیا گیا ہے۔

عالم محسوسات میں ہیں جن چیزوں کا جس ہوتا ہے انھیں جو ہر فرد کے قائل اعراض قرار دیتے ہیں جو ہر لمحہ آتے جاتے رہتے ہیں۔ اس تغیر کا نہ جس جو ہر نہیں جو اس سبب سے غیر تغیر پذیر نہیں کہے جاسکتے کہ ان کے اندر یا ان کے اوپر تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ اگر یہ جو ہر تغیر پذیر ہیں تو قدیم نہیں ہو سکتے کیوں کہ قدیم اشیا میں تغیر نہیں ہوتا۔ دنیا میں سب چیزیں تغیر پذیر ہیں اس لیے سب حادث ہیں۔ سنی خدا کی پیدا کی ہوئی ہیں۔

اس طرح اس نظریہ کا آغاز ہوتا ہے۔ مخلوقات کے تغیر ہونے سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ غائی قدیم اور غیر متغیر ہے لیکن متاخرین مسلم فلسفیوں کے خیالات سے متاثر ہو کر غائی چیزوں کے ممکن ہونے سے ذات الہی کا واجب الوجود ہونا ثابت کرتے ہیں۔

اب عالم کی طرہ رجوع کیجیے۔ وہ مشتعل ہے اعراض اور ان کی بنیاد یعنی جو ہر پر۔ جو ہر اور

عرض (یا صفت) دو اہواب (مقولے ہیں جن کے ذریعے سے حقیقت کا اندازہ ہو سکتا ہے یعنی اہلب یا صفت کے باب میں شامل ہیں یا بعض خیال کے داخلی علاقے ہیں جن کے مقابلہ خاتم میں کوئی چیز نہیں ہے۔ مگر اس کا وجود بحقیقت امکان کے نقطہ خیال میں ہے۔ زیادہ بعض مختلف چیزوں کے ساتھ ساتھ ہونے یا خیال کے ہم ذاتی علاقے کا نام ہے اور مکان اور حجم اجسام میں ضرور موجود ہونے میں لیکن ان کے منفرد صفوں (جو ہر فرد میں) جن کے لئے سے اجسام بنتے ہیں نہیں ہوتے۔

جو ہر کے متعلق جو کچھ کہا جاسکتا ہے اراض تک مروجہ ہے۔ ان کی تعداد ہر فرد میں بہت بڑی بلکہ بعض کے نزدیک تو لامتناہی ہے کیوں کہ کوئی دو متضاد صفات نے یہیے جن میں سبکی صفت بھی شامل ہیں، ان میں سے ایک صفت ہر فرد میں ضرور موجود ہوگی۔ سبکی عرض بھی اسی طرح حقیقت رکھتا ہے جیسے بھاری۔ خلائی تھائی (جو ہر فرد کا بھی خالق ہے لیکن ان چیزوں کے لیے کوئی حامل ذہن نہ ہوتا) اور مشکل ہے اور چون کہ ہر فرد میں جو ہر فرد میں موجود ہو سکتا ہے، اگر کسی دوسرے عرض میں اس لیے حقیقت میں کوئی عام چیز نہیں ہے جو بہت سے جو ہروں میں مشترک ہو، کلیات، ہرگز اشیاء میں موجود نہیں ہیں۔ یہ بعض قصبات ہیں۔

چنانچہ جو ہروں میں کوئی ربط موجود نہیں ہے۔ ان میں سے ہر ایک علیحدہ ہے۔ جو ہر فرد کی طرح ہر فرد ہر ایک دوسرے کے مانند ہے۔ اصل میں جو ہر ان مادی اجزائے لاجزائی سے جن کے بعض نفسی قائل ہیں کم اور انفسا طور سے اس کے اجزائے متجانس سے زیادہ مشابہ ہیں۔ یہ بوجہ خود غیر مکانی ہیں لیکن اپنا "جبر" رکھتے ہیں اور اپنے عمل سے مکان کو پڑ کرنے میں۔ چنانچہ یہ بسیطہ، نقطہ کی حیثیت سے تصور کیے ہوئے واحدے ہیں جن سے عالم اجسام بنا ہے۔ ان کے درمیان ایک خط ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو حرکت ہی ناممکن تھی کیوں کہ جو ہر فرد ایک دوسرے سے رگو نہیں کھاتے مالاں کہ اسے تغیرات کہ بنا ہے وصل و فصل، حرکت و سکون پر۔ اس کے علاوہ کوئی اور ذاتی علاقے جو ہر فرد میں نہیں ہوتے۔ وہ موجود ہیں اور اپنے وجود سے لطف اٹھاتے ہیں لیکن ایک دوسرے سے واسطہ نہیں رکھتے۔ دنیا ایک غیر مربوط مجموعہ ہے جس کے اجزاء میں کسی قسم کا تعامل نہیں پایا جاتا۔ عہد قدیم نے اس خیال کی تمہید منہجہ ادباؤں کے اس مسئلے کے ذریعے سے بھی اٹھائی تھی کہ اعلیٰ غیر مسلسل ہونے میں۔ زمانے کی تعریف یہ کہ گئی تھی کہ وہ حرکت کا مدد ہے۔ اس لیے کوئی درجہ زمانی کہ وہ مدد کے غیر مسلسل ہونے کے مسئلے سے زبان دکان اور حرکت کے واسطے میں کام دلیا جاتے۔ چنانچہ مشکوٰۃ نے یہی کیا اور ممکن ہے کہ اس میں قدیم فلسفین کا اثر بھی شامل رہا ہو۔ جو ہر آسا

عالم اجسام کی طرزِ زمان۔ مکان اور حرکت کی تحلیل میں جو ہر فرد میں اور غیر متند لوگوں میں کی گئی۔ زمانے کے معنی ٹھہرے موجودہ لحاظ کا ایک سلسلہ اور ہر دو زمانی لحاظ کے بیچ میں ایک خلاء مانا گیا نہیں حال حرکت کا ہے۔ ہر دو حرکتوں کے درمیان ایک سکون ہوتا ہے۔ نیز اس سست حرکت کی رفتار برابر ہوتی ہے البتہ تو خزانہ میں سکون کے نقطہ زیادہ ہوتے ہیں۔ لیکن خلاء مکانی، خلاء زمانی، اور دو نقطوں کے درمیان سکون کو فرض کرنے سے جو شکلیں پیش آتی ہیں انہیں دور کرنے کے لیے ”غیرے“ کے مسئلے سے کام لیا گیا۔ ایک نقطہ مکانی سے دوسرے تک جو خلا ہے اسے حرکت پرمانہ جاتی ہے اور ایک لمحے سے دوسرے لمحے تک جو فاصلہ ہے اسے زمانہ جست کہہ کے طے کر دیتا ہے۔ اس خیال آمان کی اصل میں کوئی ضرورت نہ تھی۔ یہ محض چند بھولے پن کے سوالوں کا جواب تھا۔ بہر حال تمام زمانی مکانی متحرک عالم اجسام کی تحلیل جو ہر فرد اور ان کے اعراض میں کی گئی۔ بعض لوگ ضروریہ کہتے تھے کہ اعراض ہر لحاظ میں رہتے ہیں اور جو ہر اس کے برخلاف ہمیشہ قائم رہتے ہیں۔ لیکن بعض ان دونوں میں کوئی فرق نہیں سمجھتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ اعراض کی طرز سے جو ہر کوئی نقطہ میں جو مکان میں صرف ایک لمحہ ٹھہرتے ہیں۔ خدا ہر لحاظ دنیا کو نئے سرے سے پیدا کرتا رہتا ہے چنانچہ اس کی موجودہ حالت کا رد فوراً ہی ہوئی حالت سے کوئی تعلق ہے، خود آئے والی حالت سے ایسی ایک دوسرے کے بعد آنے والے عالموں کا ایک سلسلہ ہے جو بظاہر ایک عالم معلوم ہوتا ہے۔ ہر لمحے کے کسی باہمی ربط یا علت و معلول کے علاقے کا ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی زوجوں و حواسِ شہوت کے مطابق اسے پسند نہیں کرتا کہ واقعات کے معمولی سلسلے میں فرقِ مارت سے خلل ڈالے لیکن اگر وہ چاہے تو ہر لمحہ پر کر سکتا ہے۔ نظریہ جو ہر فرد کے مطابق علت و معلول کے علاقے کا سرے سے غائب ہو جانا کاتب کی تدبیرِ مثال کے ذریعے سے آپس میں فوجِ بھول میں آجائے گا۔ خدا ہر لمحے سرے سے کاتب کے دل میں پہلے اللہ پیدا کرتا ہے پھر کھینے کی قوت اور آخر میں ظلم کی حرکت۔ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے بالکل بے تعلق ہے۔

اگر اس پر یہ اعراض کیا جائے کہ علت و معلول کے علاقے یا واقعات کی نظم و ترتیب کے غائب ہو جانے سے علم کا امکان ہی باقی نہ رہے گا تو خوش افتاد حکیم جواب دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ پہلے ہی سے سب کچھ جانتا ہے۔ وہ نہ صرف دنیا کی چیزیں اور ان کے ظاہری اثرات کو پیدا کر کے بلکہ نفسِ انسانی میں ان کا علم بھی اسی کی قدرت سے ہوتا ہے اور انہیں اس سے زیادہ دانا ہونے کی ضرورت نہیں۔ وہی ان باتوں کو خوب جانتا ہے۔

خدا اور عالم، خدا اور انسان اس تقابل کے پھر سے مسلمانوں کا علم کلام نہیں نکل سکا۔ خدا کے علاوہ اس کے نزدیک جسم جو ہروں اور ان کے اعراض کا وجود ممکن ہے۔ لہذا بنی انسانی کی ہستی بحقیقت غیر جسم جو ہروں کے بلکہ موصیے سے خالص ارواح کا وجود جس کی تعلیم فلسفی اور ان سے کم وضاحت کے ساتھ معتزلہ دیتے تھے، ایسی چیز تھی جسے متکلمین تسلیم نہیں کر سکتے تھے کیوں کہ یہ عقیدہ فلسفے واحد کی عظمت کے خدائی تھا۔ روح عالم اجسام سے متعلق رکھتی ہے۔ زندگی، جس روح اسی طرح اعراض ہیں جیسے رنگ، پختہ، خوشبو، حرکت اور سکون۔ بعض لوگ صرف روحانی جواہر فرد کے قائل ہیں۔ بعض کے نزدیک بہت سے لطیف روحانی جواہر فرد جسمانی جواہر فرد کے ساتھ ملے جیلے ہیں۔ بہر حال مرکز خیال دونوں کے یہاں جو ہر فرد ہے۔

علم کلام سے سب خوش عقیدہ مسلمانوں کا اطمینان نہیں ہوا۔ خدا کا عبارت گذرہ ذہن دوسرے راستے سے اپنے مولا تک پہنچا چاہتا تھا۔ اس ضرورت کو جواب دہی سے اسلام میں موجود تھی، یہی اور ایرانی ہندی اثرات سے نفوذیت پسینی اور اس نے تمدنی ترقی کے زمانے میں بہت کچھ نشوونما پائی اسی نے اسلام میں وہ گردہ پیدا کیا جو صوفیہ یا اہل طریقت کے نام سے مشہور ہے۔ اس اسلامی زاہدانہ زندگی اور بیانیہ کی ترقی نے شام اور مصر کی عیسائی خانقاہوں اور ہند کے غنسی گھروں کی یاد تازہ کر دی۔ اصلی چیز یہاں مذہبی اور روحانی عمل ہے لیکن اس عمل کا عکس خیال پر پڑتا ہے جس سے باطنیت کا نظریہ پیدا ہوا ہے۔ ذات خداوندی سے زیادہ گہرا تعلق پیدا کرنے کے لیے باطنی روزنامہ کی اور ایسے اشخاص کی ضرورت تھی جو ہند سے اور خدا کے درمیان واسطہ ہوں۔ پر لوگ کوشش کرتے تھے کہ خود مجرم اسرار نہیں اور خاص خاص مریدوں پر ملازمتی سرپرستہ کا اکتشاف کریں اور وجود کل کے علاوہ ایک اپنے آپ کو بحقیقت واسطہ کے دکھائیں۔ بالخصوص فوفاطونی مسائل کچھ نوڈیو نوڈی سے مفسوب جعلی کتابوں سے اور کچھ ہزار خوش مقدس کے مشتبہ ماخذ سے لے کر کام میں لائے جاتے تھے بظاہر ان پر ہندوستان کے لوگ، کابھی اثر پڑا تھا۔ خصوصاً ایران میں تصوف زیادہ تر شریعت کی حد میں رہا اور یہ سمجھ میں آئے وال بات بھی تھی۔ شاعر اور تخیل پرست اہل ان حدود سے آگے نکل گئے تھے۔ اس مسئلے میں کہ خدا ہر چیز میں فعل کا قائل ہے، متکلمین اور صوفیہ متفق تھے لیکن لوگ نے والے مولیوں نے اس میں اتنا اور اضافہ کیا کہ خدا ہر درجہ ہے۔ اس سے ایک ملک دانہ

کائنات پرستی کا نشوونما ہوا جس نے دنیا کو فریب نظر اور نفس انسان کو خدا بنایا۔ اسی طرح وحدانیت وحدت بن گئی اور ہر اذیت "ہر اوست" بن گیا۔ خدا کے علاوہ اگر کوئی شے موجود ہے تو زیادہ سے زیادہ باخدا صوفی کی روح کی صفات یا کیفیات۔ صوفیوں کا تعلیم ہے ایک طریقت کی نفسیات جذبات کا نشوونما ہوا۔ بقول ان کے ہمارے اور کائنات خارج سے نفس میں پہنچتے ہیں اور ہمارے افعال نفس سے خارج کی طرف آتے ہیں۔ نفس کی حقیقت، لذت و الم، جذبات و کیفیات پر مشتمل ہے۔ سب سے موثر اور قوی جذبہ عشق ہے ذکر و ذکر و جہاں جگہ عشق ہی ہیں خدا تک پہنچنا ہے۔ مساوت نہ تو علم کا نام ہے نہ ارادے کا، بلکہ محبوب سے حاصل ہونے کا۔

اس معاملے میں یہ لوگ مشکبیں سے بہت آگے بڑھے ہوئے ہیں۔ پہلے ترانوں نے عالم کو ہیچ قرار دیا پھر روح انسانی کی حقیقت سے بھی انکار کر دیا۔ مشکبیں نے تو کائنات اور انسان کو شیعیت الہی میں غم کیا تھا لیکن صوفیہ نے اسے عین ذات میں جو سراپا نور اور سراپا محبت ہے، فنا کر دیا۔ محبوب و امید کی تلاش میں اشیاء کی پریشان کن کثرت جس جہت سے ہمارے حواس اور تصور میں آتی ہے، رد کر دی جاتی ہے۔ وجود اور تصور دونوں میں ہر چیز کا مرکز ایک ہی نقطہ ہو جاتا ہے۔ اس کے مقابلے میں ہلی یونان کو دیکھیے تو معاملہ برعکس نظر آتا ہے۔ وہاں یہ تمن تھی کہ کاش حواس کی تعداد اور زیادہ ہوتی تاکہ اس حسین عالم کا اور زیادہ ادراک حاصل ہوتا۔ اور صرف صوفی حواس کی کثرت سے نالوں تھے کہ وہ ان کی مسترت میں غفلت ڈالتے ہیں۔ تاہم انسان فطرت سب کہیں پناہ نگ دکھاتی ہے یہ کائنات اور حواس کی غفلت کرنے والے اکثر بڑے حائے تک جس ذات میں مبتلا رہتے تھے۔

ان سب باتوں پر ملاحظہ کرتے ہوئے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں جس کو اکثر صوفی علم حضانت کہتے ہیں کہ پروا کرتے تھے اور ان کے راہبان اخلاق عیش پرستی کا رنگ اختیار کرتے تھے۔ یہ تصور کی نشوونما کی تفصیل بحث پر نسبت تاریخ فلسفہ کے تاریخ مذہب سے زیادہ تعلق رکھتی ہے۔ علاوہ اس کے جو فلسفیانہ عناصر اس میں شامل تھے وہ ہیں مسلم فلسفیوں کے یہاں ملتے ہیں جن کا ذکر ہم ذیل کے صفحات میں کریں گے۔

۴۔ علم ادب اور تاریخ

عربی شاعری اور سوانح شجری کی نشوونما وہی فصلت سے بے تعلق رہی ہے۔ لیکن ایک

زعماء ایسا آیا کہ ادب اور تاریخ بھی خارجی اثرات سے محفوظ نہیں رہ سکے۔ ہم یہاں ان کے اجمالی ذکر پر اکتفا کریں گے۔

اسلام کے ظہور کا اثر نہیں چھوڑا دماغیادیت کی شاعرانہ روایات سے قطع تعلق کر لیا جائے۔ جیسا مسیحیت نے قدیم جرمن روایات کے ساتھ کیا تھا۔ بنی امیہ کے زمانے ہی میں غیر مذہبی ادب میں اکثر دشمنانہ اقوال، جن میں سے بعض پیام جاہلیت کی عربی شاعری سے ماخوذ تھے، روایات کی صورت میں موجود تھے اور قرائن کے علاوہ ان کا درس بھی ہوتا تھا۔ خلفائے عباسیہ مثلاً منصور، ہارون اور مامون ادبی حیثیت سے کامل اعظم سے فاضل تر تھے۔ ان کے دلوں کو دھرت قرآن کا درس دیا جاتا تھا بلکہ قدیم شعرا کے کلام اور قوی تاریخ کی تعلیم بھی ہوتی تھی۔ یہاں ادب پر علم و فضل اور فلسفیانہ فہم و فکر کا اثر پڑا، مگر چرچا سلی حیثیت سے ہی نہیں رہا۔ اس کا اظہار سب سے زیادہ شکرگ آئینہ اقوال سے، مقدس چیزوں کا مٹھکا لٹالنے سے اور تہمتی لذت کی پرستش سے ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ عربوں کی ابتدائی تہذیب و ثقافت کا راز شاعری میں دانشمند اقوال، حکیمانہ انکار اور مونیانہ خیالات بھی داخل ہو گئے۔ بچائے اس طرز ارادے جس میں فطری احساسات جیتے جاتے نظر آتے تھے، خیالات اور جذبات کا ایک گورکھ و صندھ سا بن کر رہ گیا جس سے طبیعت آگیا جاتی ہے بلکہ بعض شاعروں کے یہاں تو سوائے قافیہ بیاں اور تک بندی کے کچھ بھی نہ رہا۔

بد صورت اور انتہائی دشمنانہ تاثرات، اپنی شہیریں، یہاں شاعری میں قریب قریب ہمیشہ ناکام محبت اور آرزوے مرگ کا ذکر کرتا ہے۔ وہ اپنی حکمت کا اظہار اس شو میں کرتا ہے۔ عقل کو شک کی پیروی کرنے دو

گناہ سے بچنے کی سب سے بہتر تدبیر رنگ تعلقات ہے۔ جس شخص کو سائل زندگی اور فطری شاعری سے ذرا سی بھی ماسبت ہے اسے اس شاعری سے جہنم کے زوال پر آنسو بہا ہی ہے اتنی ہی بے لطف ہوگی جتنی شہی کے کلام سے یقینی کے اشارہ صوری حیثیت سے دل کشی میں مگر سخی حیثیت سے بالکل پیچھے۔

اسی طرح ابو العلاء المرسی ۱۰۵۸ تا ۱۱۲۱ھ کو فلسفی شاعر کی حیثیت سے اس کے استحقاق سے بڑھ کر مروجہ دی جاتی ہے۔ ذکر اس کے خیالات، جن میں سے بعض عقل اور عقلیت پرستی بھی ہیں، کو فلسفہ کہہ سکتے ہیں اور ان کے قصص آمیز اور مایانہ طرز ادا کو شاعری، البتہ اگر اس کے حالات بہتر ہوتے اور اندھا اور مفلس تھا تو، ہر لسانیات یا مریض کی حیثیت سے لوٹی دوجو کی

تقید میں وہ کچھ کر سکتا تھا۔ لیکن گے کیا سوچی کر بھائے دولت و حیات اور جوش ملی کی روح چھوٹنے کے وہ ترک و دنیا کا دھڑکا دینے لگا۔ وہ سیاسی حالات پر خوش و غم اور گروہ کے خیالات پر غصہ کے علمی اقوال پر یمن طعن کرتا ہے مگر خود کوئی ٹوٹی چیز ہمیش نہیں کرتا۔ اس کے یہاں خیالات میں بے باک پیدا کرنے کا مادہ قریب قریب مفقود ہے۔ وہ تحلیل کر سکتا ہے لیکن ترکیب اس کے بس کی نہیں۔ اس کا علم بے اثر ہے۔ اس کے شجر فضیلت کی شاخیں ہوا پر قائم ہیں جیسا وہ خود ایک خط میں امرتسر کرتا ہے گو وہاں اس کا منشا دوسرا ہے۔ وہ ہر شے حمد کی زندگی بسر کرتا تھا اور نباتات کے انکار زندہ رہتا تھا جو عقلی عقیدہ رکھنے والے کے لیے مناسب ہی ہے۔ وہ اپنی ایک نظم میں کہتا ہے۔

دنیا میں ہر چیز زہر و دھواں ہے۔ قسمت انہی ہے
نار و تویش و مشرت میں بسر کرنے والے بادشاہ کو چھوڑنا ہے اندھا شب
نقشہ دل کو۔

نقشہ عقل اعتقاد ہی عقدا ہستی کو مل نہیں کرتا
چھپنے و ڈار کے اوپر جو کچھ لگا ہے وہ ہر شے کے لیے ہم سے پوشیدہ ہے۔
مذہب جو اس کی ایک جھلک دکھانے کے مدعی ہیں خود غرضی پر مبنی ہیں۔
فرقوں اور مشربوں کے باہمی اختلافات سے صاحبِ وقت بادشاہ فائدہ اٹھاتا
ہے اور اپنی طاقت کو مستحکم کرتا ہے

ان باتوں کی حقیقت صرف پیچھے سے کان میں کہی جاسکتی ہے
اس لیے سب سے بڑھ کر دانشمندی کا فعل یہ ہے کہ انسان دنیا سے دور رہے
اور بے غرضی سے اپنے کام کرے کیوں کہ حسن اور خیر انہیں اعمال میں ہے۔
اور لیا بے سخن ملی نسیز کہتے تھے۔ انہیں دنیا میں اپنا رنگ بنانا خوب آتا تھا۔ اس
تعبیر کے منظم کے اصول پر کار بند تھے جس کا گوتے کے ٹاؤسٹ میں ذکر ہے۔ جو شخص بہت کچھ
جاتا ہے وہ بھول کے لیے کچھ نہ کچھ جاتا ہے۔ اس طرز کا مکمل نمونہ حریری (۱۰۵۲ تا ۱۲۲۲) کا
کلام ہے۔ اس کا سرو و در و در شاہرہ سیدنا ابوسعید سروجی سب سے بڑی دانشمندی کی تعلیم ان
انفاظ میں دیتا ہے۔

بھلے اس کے دوسرے جیسے دن کریں
تو دوسروں کو دن کر.....

اگر باز تیرے ہاتھ سے بھل جائے
تو کونشک ہی کر فیرت جان
اگر دینار نہ ملے
تو درہم ہی پر قناعت کر۔

قدیم عربوں کی شاعری کی طرح ان کی سوانح نگاری کی بھی یہی خصوصیت تھی کہ وہ جتنی چیزیں واقعات پر تو اچھی طرح نظر ڈالتی تھی لیکن ان کی بحر علی نظم و ترتیب پر تقاریر تھی۔ اہل بیت سلطنت کی حفاظت کی ترقی کے ساتھ مودوں کی نظر بھی وسیع ہوتی گئی۔ سب سے پہلے قریبیت سا مولد جمع کیا گیا۔ ایسے سفر جہاد وادیث کے جمع کرنے کے لیے ایک لاری کی ضرورتوں سے یا بعض نئی چیزوں کے دیکھنے کے شوق میں کیے جاتے تھے تاریخ و جغرافیہ کے علوم کے لیے زیادہ مفید ثابت ہوئے۔ نسبت حج و زیارات کے سفروں کے تحقیقات کے نئے طریقے نکالے گئے جن کے ذریعے روایات سے مستفید علم افزا کیا جاتا تھا ان کی روایت میں بھی اس وقت نظر سے کام لیا گیا جو صورت و نحو کے انضباط میں برقی گئی تھیں۔ تاریخ کی منطق بنی جزا۔ بنی مشاہدہ کے وسیع میدان کی تقسیم و ترتیب کرتی تھی۔ اس میں اس کا خیال نہیں رکھا گیا کہ کل تاریخ پر ایک نظر میں برآسانی عموماً حاصل ہو سکے بلکہ جزویات پر زیادہ توجہ صورت کی گئی اور یہ منطق اہل مشرق کی نظریں اور طرح خشک اور چھٹی علی منطق سے کہیں زیادہ خوشنما تھی۔ بہت سے لوگ روایات کو جن کی چنان بن علی طور پر ہیں برقی تھی جیسی اصول ہونا چاہیے تھی جو اس کی شہادت کے مساوی سمجھے تھے اور انہیں عقل کے احکام پر جن میں غلطی کی گنجائش ہے ترجیح دیتے تھے۔

ایسے لوگ ہرنائے میں تھے جو غیر جانبداری سے متفاد روایتیں ساتھ ساتھ نقل کر دیتے تھے بعض ایسے بھی تھے جو اپنے ذہن کے جذبات اور ضروریات کا لحاظ رکھتے ہوئے عہد یا ضمی کے متعلق کم و بیش دال نتائج افذ کرتے رہتے تھے۔ انسان اکثر موجودہ زندگی کی نسبت تعلق کو زیادہ سمجھتا ہے اور اس سے زیادہ آسانی سے سہل لیتا ہے۔

تحقیقات کے نئے موضوع اور خیال کے نئے انداز پیدا ہوتے۔ جغرافیہ میں بعض جگہ شلاً آب و ہوا کے بیان میں سائنس کے مسائل داخل کر لیے گئے۔ تاریخ نے اپنی بحث کے دائرے میں ذہنی زندگی، عقائد و افلاک، علوم و روایات کو بھی داخل کر لیا۔ دوسری قوموں سے واقفیت حاصل ہونے کی بدولت اس کی تحریک ہوئی کہ ان کی اور اپنی حالت کا مقابلہ کیا جائے چنانچہ لیکسٹن قوائی انسان و نظریہ زندگی پیدا ہو گیا۔

"انسانی" مشرب کا ایک نمائندہ مسعودی ہے (وفات ۹۵۹) وہ ہر چیز سے ہمہ گشت کا فلسفہ سے متعلق ہے۔ طبعی اور ذوق رکھتا ہے۔ ہر ملک میں وہ ان لوگوں سے بہت زیادہ ملتا ہے جن سے اسے سب سے زیادہ پڑتا ہے۔ اس لیے وہ کتب بینی میں اس کی ہمدانہ زندگی گزری۔ پہلے ناظم و وزیر۔ اس کی تسکین و توفیق اور عقائد کے شگ ملکہ ملے ہوئے ہے نہ فلسفے کے لاکھال انکاسے۔ وہ اپنے ذہن کے دھماکے کو جانتا ہے اور آخر دم تک جب کہ وہ وطن سے دور مصر میں اپنے بڑے چاہے کے ملک کا رہا تھا اس کی تسکین کا سرمایہ اور اس کی روح کی دوا ماروا کا سطر تھا۔ تاریخ اس کے نزدیک جامع علم ہے جس کا فلسفہ ہے کہ جو کچھ ہو چکا ہے اور ہوتا ہے اس کی حقیقت ظاہر کی جائے۔ علوم دینی اور ان کا تشویشناک تاریخ کا موضوع ہے۔ فقیر اس کے دنیا بینی کی پروردگاری کوئی کہ علم پیدا ہونے میں اور مرعات میں لیکن تاریخ ان کی ذاتی حدود و حدود کے خارج کو قلم بند کرتی ہے اور اس طرح اس کا سلسلہ عالم سے ملتی ہے۔ وہ لیبر کی تعصب کے افسانوں کے حالات اور خیالات سے خبر دیتی ہے۔ البتہ واقعات کی ترقیب اور تعلیم اور خود معصفت کی رائے کو معلوم کرنا یہ خود مسعودی کی فہم کا اعلیٰ ترین پیرا ہے۔

اس کے بعد تشریف کے ساتھ ذکر کر کے قابل حیرانہ دہاں مقدسی (یا مقدسی) زاد قسطنطنیہ ۱۹۵۵ء ہے اس نے بہت سے ملکوں کا سفر کیا تھا اور اپنے زیادہ کی زندگی سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے طرے طرے کے پیشے اختیار کیے تھے۔ وہ پانچواں کا اہم مسعودی تھا۔ البتہ فرق اتنا ہے کہ اس کی سیاحت مقصد رکھتی تھی۔

اس کا انداز تحریر نقادانہ ہے۔ وہ اس علم کا قائل ہے جو تحقیق اور مشاہدے سے حاصل ہو۔ ذکر معنی روایات یا خالص عقلی احکام کا۔ زبان میں جو کچھ ذکر حیرانہ کا ہے اس کی تاویل وہ اس طرح کرتا ہے کہ اندھ قحالی نے ہمدانہ تفسیر انسان علیٰ قدر عقول و عہد اپنے کام کو عرواں کے مسدود نقطہ نظر سے ہم آہنگ کر لیا ہے۔ وہ ان ملکوں کا ذکر کرتا ہے جن میں اس نے خود دیکھا تھا۔ اول درجے پر وہ اپنے زانیہ جرات کو رکھتا ہے۔ پھر ان باتوں کو جو اس نے مسند لوگوں سے سنی ہیں، پھر انہیں جو اس نے کتابوں میں پڑھے ہیں۔ خود اس نے جو حالات اپنے بیان کیے ہیں ان میں سے یہ چند منسلک بنائے گئے ہیں۔

میں نے علم متداول اور علم الوافض کا درجہ دیا ہے، منبر پر بیٹھ کر عطا کیا ہے، مسجد سے صدائے اذان بلند کی ہے۔ میں عالم کی صحبت میں بیٹھا ہوں زاہدوں کی ریاضت میں مرکب ہوا

ہوں۔ میں نے صرفیوں کے ساتھ شہدیاں پیا ہے، دایوں کے ساتھ دلیا کھلیا ہے، چاندراؤں کے ساتھ جہڑ کے کھانے کا مزد چکھا ہے۔ کبھی میں مجسم احتیاط تھا اور کہیں میں نے ہان بوجھ کر حرام کھانے کھائے ہیں۔ میں انسان کے تاریک الدنیاؤں کے ساتھ پہرا ہوں اور دربار شاہی میں دم ہوں۔ میں نے جنگ میں شرکت کی ہے اور جاسوسی کے الزام میں قید بھی ہوا ہوں۔ کج میں جلیل القدر سلاطین اور وزراء کا شیر تھا اور گل قزاقوں کے گروہ میں شامل تھا اور خردہ فروش کرنا تھا۔ میں نے عزت و احترام کا طعن اٹھایا ہے لیکن کبھی کبھی گادیاں بھی نٹی ہیں۔ اور جب مجھ پر کفر یا جرم کا شبہ کیا گیا ہے تو قسم کھانے کی ذقت بھی سہی ہے۔

ہم آغا اس کے ملکی ہیں کہ اہل مشرق کو قتائد و اخلاق میں آباد و امجاد کا پیر و معین۔ یہ خیال آغا گل پوری طرح صحیح نہیں ہے۔ لیکن تہذیب اسلام کی ابتدائی چار صدیوں میں تو سراسر غلط تھا۔ اس نے عیسائیوں کی قابلیت دیکھتے تھے کہ صرف دنیا کے مال و دولت کو بلکہ فوہا انسانی کے ذہنی خزانوں کو بھی اپنے قبضہ تصرف میں لائیں۔

باب سوم

فیثا غورثی فلسفہ

۱۔ فلسفہ طبیعی

آئینہ کس اور بطوری، جبراط اور جالیزس، ارسطو کی بعض تصانیف اور اشراقی تصانیف اور
 معنوں کی کثیر تعداد کرتا ہے۔ یہ سب اس کے فلسفہ کا۔
 اصل میں یہ ایک طرح کا حالی فلسفہ تھا جو زیادہ تر حرائق کے مابین کے قوسط سے شیعوں
 ۱۔ دوسرے فرقوں کو پہنچا اور جس نے آگے چل کر دھرم و دہاری مقلوب کو بلکہ عام طور پر تعلیم یافتہ
 اور غیر تعلیم یافتہ لوگوں کی تعداد کو کثیر کر دیا۔ ارسطو (مگر منطقیوں کے ارسطو) کی تصانیف
 مثلاً کائنات البحر، اس کی طوط مشوب و سالہ، السعراء و العالم، کتاب الطیر، کتاب النفس وغیرہ
 وغیرہ سے بہت سے مطالب اخذ کیے گئے۔ لیکن سائے فلسفے کا مغز وہ معجون مرکب تھا جو فیثا غورثی
 فلاطونی اور زرتشتی حکمت سے تیار ہوا تھا اور وہ خیالات جو بعد میں متاخر کے کیمیا گروں اور نجومیوں سے
 لیے گئے تھے۔ انسان میں باطنی جہتیں کا مادہ اور عقیدت کا جذبہ ہوتا ہے اور وہ کائنات میں
 اسرار الہی کا مشاہدہ کرنا چاہتا ہے۔ اسی بنا پر ان علوم کی طوط اس سے کہیں زیادہ توجہ کی گئی جتنی
 علمی ضروریات کا تقاضا تھا کہ یہ ضروریات تو معجزات نہیں بلکہ محدود و ضعیف کہ تقسیم میلش اور تجربات
 کے لیے کسی قدر حساب اور نتائج کے اوقات کا تحقیق کرنے کے لیے تھوڑی سی ہیئت سیکھ لی جائے
 مسلمانوں نے تمام دنیا سے علم حاصل کیا۔ اس سے اس اصول کی تصدیق ہوتی ہے جسے مسعودی نے
 نہایت خوب سے ان الفاظ میں ادا کیا ہے۔ ”اگرچہ ہرگز کے آگے ترسلیم علم کرنا چاہیے خواہ وہ ظن
 کے پاس ہر بادوست کے پاس“ اور امیر المومنین حضرت علیؑ سے یہ قول منقول ہے ”حکمت مومنوں کا

کی کوئی برائی نہیں ہے اسے داپس دو خدا کا فرد ہی سے کہوں دے۔

فلسفہ اسلام میں علوم ریاضی کلاسیک اور فزکس نوٹ لیا جاتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ مسلمانوں کی ریاضی میں دو عالمی عناصر کے ساتھ جدیدی عناصر بھی ملے ہوئے ہیں۔ لیکن یہ سب فزکس اور فزکس خیالات کے سانچے میں ڈھالے گئے ہیں۔ چنانچہ یہ کہا جاتا ہے کہ بغیر علوم ریاضی، حساب، القیاس، ہیئت اور موسیقی کی تحصیل کے کوئی شخص حکیم ہو سکتا ہے۔ دھام طب، نظریہ عدد، علم مساحت سے بہتر سمجھا جاتا تھا کیوں کہ وہ قوت مشاہدہ سے کم حلق رکھتا ہے اور ذہن کو بغیر ان لوگوں کے حقیقت اسٹیج سے قریب تر کر دیتا ہے۔ اس سے جیب جیب قسم کے گورکھ دھندے بنائے جاتے تھے۔ مثلاً یہ کہ خدا بد بھی طرد پر ریاضی کی اکائی ہے جو ہر چیز کا سہارا ہے، وہ خود عدد نہیں ہے لیکن تمام اعداد کی علت ہے مگر خدا طبیعی کے باہر چار گروہ عناصر کا عدد ہے سب اعداد پر ترجیح دیتے تھے۔ کچھ دن کے بعد ہی آسمان کی کوئی چیز ایسی نہیں تھی جو چار حصوں کے جلوں یا چار باب کے رسائل میں نہ لکھی جاتی ہو۔

ریاضی کے بعد خود بخود ہیئت و نجوم کی طوائف توجہ ہوئی۔ قدیم مشرقی نظام فلکی کو یہ لوگ بنیادی کے زمانے ہی میں معلوم کر چکے تھے اور لکھنا شروع کر چکے تھے۔ لیکن بنی مہاس کے زمانے میں اس میں بہت ترقی ہوئی۔ اس سے بعض ایسے نظریات پیدا ہوئے جو وحی الہی کے خلاف تھے اس لیے علمائے دین انہیں کسی پسند نہیں کر سکتے تھے۔ مومن کی نظر صرف خدا اور کائنات یا دنیا اور جہنم کے تقابل پر رہنا چاہیے لیکن فلکیوں کے نزدیک کائنات کے دو عالم تھے ایک سماوی اور ایک ارضی اور خدا اور عالم لاہوت ان دونوں کے ادا۔ ان خیالات سے حقیقی علم ہیئت بھی بن سکتا تھا اور خیالی علم نجوم بھی اس کا انحصار اس بات پر تھا کہ اجرام سماوی اور عالم ارضی میں کس قسم کا تعلق سمجھا جاتا ہے۔ ہونا توک نجوم کے قائل تھے۔ اس خط سے آلود صورت چند ہی نظریں تھے۔ ظاہر ہے کہ جب تک علوم پر نظام طبعی موسیقی کی حکومت تھا ایک ماہی کے لیے تجربوں کے اوہام کا مضحکہ ادا تا سہل تھا لیکن ایک متفق عالم کے لیے ان کا رد کرنا مشکل تھا۔ اس کے نزدیک تو یہ دنیا اس کی زندگی سماوی قوتوں کا پر تو، سماوی قوتوں کا پر تو اور نظام فلکی کی بازگشت تھی۔ جو شخص اس کا قائل تھا کہ مستندوں اور کروں کی اور عاج یا عقول صاحب انداز اور صاحب انداز میں وہ لازمی طور پر انہیں تصدیق الہی کا قائم مقام جانتا۔ یعنی ان کی حرکت کو ہر مشعر کی علت سمجھتا تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ اوضاع کتب کا اثر ایسی قوانین کے مطابق دنیا کے واقعات پر پڑتا ہے اور ان سے آئندہ کے حالات معلوم ہو سکتے ہیں۔ بعض لوگ اجرام فلکی کی اس مجازی قوت کو یا تو عقلی وجود سے یا جبر دانہ ارسطو کے سندھ ذیل عقیدے کی بنا پر تسلیم نہیں

کرتے تھے کہ یہ اجماع برعینیت عقل کے صرف قوت خیال رکھتے ہیں اور ایک اور اہم اہم اہم سے بالاتر ہیں اس لیے انہیں معصومات سے کوئی تعلق نہیں۔ ان کا نہاد کہ ان مجموعی طور پر کائنات کی یہودی کا خاتمہ ہے لیکن اسے کسی فرد سے یا کسی انفرادی واقعے سے کوئی واسطہ نہیں۔

سائنس کے میدان میں مسلمان علماء نے معلومات کا بہت بڑا ذخیرہ جمع کیا ہے۔ لیکن جیسے علمی ترتیب و تدوین کہتے ہیں وہ کہیں نہیں پائی جاتی۔ علوم معصومہ میں جن کی نشوونما کا ذکر یہاں خارج از بحث ہے، روایات کی پابندی کی جاتی تھی۔ حکمت الہی یا طبیعت یا فطرت کی رجوعی کائنات کی ایک قوت یا مظہر بھی جاتی تھی، کار سازی ثابت کرنے کے لیے کیا جانے کی کوشش کی جاتی تھی۔ قرینوں اور نقوش کے اثرات کا امتحان ہوتا تھا۔ انسانی اور حیوانی رجوع پر موسیقی کے اثر کی تحقیق کی جاتی تھی۔ قیاس کے مشاہدات، نیند اور خواب کی حقیقت، دراصل اور پیشگوئی کی عجائبات، ان سے چیزوں پر بھی ترجیح رہتی تھی۔ قدرتی طور پر دل پسندی کا مرکز انسان کی ذات برعینیت کائنات بول کے تھی۔ وہ عالم امکان کے عناصر اور قوتوں کا جامع بھی جاتا تھا۔ انسان کا سب سے اہم حصہ روح بھی جاتی تھی اور اس کا مرکز دل قرار دیا جاتا تھا۔ اس مسئلے پر بھی بہت کچھ غور و فکر کیا گیا کہ روح انسانی اور روح کائنات میں کیا تعلق ہے۔ بعض لوگ جالینوس کے پروردہ تھے لیکن بعض اس سے آگے بڑھ گئے تھے اور جو اس خسرنا ہری کے مقابلے میں حواس فاسد باطنی کے اور بعض اور اس پر قدرت کے قائل تھے جن کے علم کی ابتدا جالینوس نامی کی طون مغرب کی جاتی تھی۔

فلاہر ہے کہ ریاضی اور سائنس کی تحصیل میں مذہب کی تعلیم مختلف نقطہ ہائے نظر سے دیکھی جاسکتی تھی۔ تاہم عقل علوم اپنے پروردہ پر کھڑے ہوتے ہی ہمیشہ عقائد کے لیے خطر تک ثابت ہوئے۔ علم ہیئت سے خود بخود قدیم عالم یعنی مادے کے غیر حادث اور ازل سے متحرک ہونے کا خیال پیدا ہوتا تھا کیوں کہ اگر حرکت افلاک قدیم مانی جائے توارضی تغیرات کو بھی قدیم ماننا پڑتا ہے۔ اس دور کے اکثر لوگوں کی یہ رائے ہے کہ عالم طبیعی قدیم ہے۔ نوع انسان بھی قدیم ہے اور ایک طوفان میں گم ہونے لگا کرتی ہے۔ دنیا میں کوئی نئی چیز نہیں پیدا ہوتی اور انسانوں کے تصورات اور خیالات کی بھی اور چیزوں کی طرح ہیکڑ ہوا کرتی ہے۔ جن چیزوں کا کہنا کرنا یا جاننا ممکن ہے وہ پہلے کبھی ضرور موجود تھیں اور پھر وجود میں آئیں گی۔

ان خیالات پر خوب بحث اور من طعن ہوئی لیکن علم کو اس سے کوئی فائدہ نہیں پہنچا۔
 فن طب البتہ اس نے زیادہ مفید معلوم ہوتا تھا اس کے قدر دان ذی مرتبہ لوگ تھے
 (جس کی وجہ ظاہر ہے)۔ اس امر میں کہ خلفائے متعدد اشخاص کو یونانی کتاب کا ترجمہ کرنے کے
 لیے مقرر کیا۔ طب کی قدر دانی کو کچھ کم دخل دیتا تھا۔ اس لیے کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ ریاضی
 اور سائنس اور منطق کا اثر طب پر پڑا۔ قدیم طب کا رجحان اس طرف تھا کہ اس چھوٹے پیر جو
 بزرگوں کے وقت سے پہلے آئی تھی اور عرب فقیہوں پر عمل کرے۔ لیکن نویں صدی کا جدید معاشرہ
 طب سے فلسفہ اد علم و فضل کا طالب تھا۔ اس کے واسطے ضروری تھا کہ وہ غذاؤں اور دواؤں
 کے مزاج سے واقف ہو۔ جسم کی غلطیوں کو جانتا ہو اور ستاروں کے اثرات کا علم تو طبیب ہونے
 کے لیے ناگزیر تھا۔ طبیب بخوبی کاہن پرست تھا اور اس سے مرعوب رہا کرتا تھا کیونکہ اس کے جسم کا
 موضوع طبابت سے بہتر سمجھا جاتا تھا۔ اس پر لازم تھا کہ کیا گروں کے آگے زانوئے لوب نہ کرے
 اور دماغی اور منطقی کے اصول پر اپنے فن کا استعمال کرے۔ نویں صدی کے لوگوں کے یہ سوچ
 اپنے علم کے نیچے دھولنے لگے، یہ کافی نہیں تھا کہ انسان قیاسی منطقی پر اپنے خیال، عقیدے
 اور کردار کی بنیاد رکھے۔ بلکہ وہ چاہتے تھے کہ علاج بھی قیاسی منطقی مدد سے کیا جائے۔ واقعہً ۸۴۲
 ۸۴۳ کے دربار میں اصولی طب پر اسی طرح بحث ہو گئی تھی جیسے علم اعتقاد اور علم الفرائض پر۔
 بالآخر اراکین پارلیمان کو آیا جانے لگا کہ ان تصانیف کی مدد سے طب کی بنیاد روایات، تجربے اور نقل سے
 ہمہ کھ کے علم پر قرار پاتی ہے یا اس کا دار و مدار منطق تھا اس کے توسط سے ریاضی اور سائنس کے مسائل
 پر ہونا چاہیے۔ نویں صدی کے فضلا اس فلسفہ طہرت کو جس کا ہمیں سرسری طور پر ذکر کیا گیا ہے،
 خدایا علم کلام کے مقابلے میں مطلق فلسفہ کہا کرتے تھے اور فیثا خود فی فلسفہ کے لقب سے ملقب کرتے
 تھے۔ یہ فلسفہ دسویں صدی تک پہنچا اور اس کا اہم ترین نمائندہ مشہور و معروف طبیب (ذکر کیا بلایا
 تھا) اسل حیات ۹۱۳ تا ۹۱۴ء) اس کی پیدائش دسویں صدی میں ہوئی۔ اس نے ابتدائیکہ ریاضی کی تعلیم
 پائی اور آگے چل کر نہایت مہرگزی کے ساتھ طب اور فلسفہ طہرت کی تحصیل کی۔ علم کلام کی طرقت
 اسے رغبت دہلی۔ منطق وہ صرف اعمولیتا ہے اولیٰ کی قاطعہ غیری اشکال تک جانتا تھا۔ ایک
 ورحمہمک اس نے اپنے وطن اور ہندو میں بہتم شفاخانہ کے فرائض انجام دیے اس کے بعد
 سفر کرتا رہا اور متعدد بادشاہوں کے دربار میں مقیم رہا۔ بغداد اور ول کے وہ سامانی بادشاہ
 منصور بن اسحق کے دربار میں بھی رہا اور اس کے نام پر اس نے ایک طب کی کتاب بھی سنون کی۔

مازی طہارت کے بیٹے کو اور اس تعلیم کو جو اس کے بے ضروری ہے بہت قابل قدر سمجھا جاتا ہے۔ کتابوں کی ہزار سالہ دانش اس کے نزدیک ایک فرد کے تجربوں سے جو اسے اپنے مختصر زمانہ حیات میں حاصل ہوئے ہیں کہیں زیادہ قدر و قیمت رکھتی ہے۔ لیکن ان تجربوں کو بھی وہ منطقیوں کے نتائج پر جو تجربے کی کوئی برکتیں جانچے ہیں ترجیح دیتا ہے۔

نفس اور جسم کے تعلق کا تہمیں اس کے نزدیک نفس کرتا ہے چنانچہ نفس کے کیفیات اور امراض کا اندازہ انسان کی صحت دیکھنے سے ہو سکتا ہے۔ طبیب کو جسم کے ساتھ ساتھ نفس کا معالج بھی ہونا چاہیے چنانچہ خود اس نے ایک نفسی طب، ایک طوطا کی نفسی غذائیات صحت کی تھی۔ اس میں اس نے شرعاً اسلام کے احکام مثلاً شرب کی حرمت وغیرہ کی پروا نہیں کی ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کی پیش پرستی نے اسے غلطی بنادیا تھا کیونکہ اس کے نزدیک دنیا میں دنیا کیل سے زیادہ ہے اور لذت الم کے دہلے کا نام ہے۔

خود ملائی اور سطا اور جائیزوں کی کچھ ہی قدر کرتا ہو مگر ان کی تصانیف کے سمجھنے کی اس نے کوئی خاص کوشش نہیں کی۔ وہ نہایت سرگرمی کے ساتھ کیا بلانے میں مشغول رہتا تھا۔ گویا کہ وہ ایک سچا فن سمجھتا تھا جو مادہ اولیٰ کے وجود پر مبنی ہے جہاں تک نفسیوں کی صفائی نہیں ہو سکتی ہے۔ اس کا اعتقاد تھا کہ دنیا غرضت، دیکھنا طیس اور سطا اور جائیزوں نے بھی علم کیا کا عقلی کیا ہے۔ اسطو کی تعلیم کے غلات اس کا مقصد تھا کہ حرکت کی اصل جسم میں موجود ہوتی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اگر یہ خیال تسلیم کر لیا گیا ہوتا اور اس کی مزید تشویش نہ ہوتی تو سائنس کے بے بہت مفید ہوتا۔

مازی کی اہل طبیعات کا مرکز وہ ہوائے نظریات ہیں جنہیں اس کے ہم عصر فضا غرضت ہندوئیس، انی وغیرہ کی طرز منسوب کرتے تھے۔ اس کے نظام کے اصول پانچ ہیں اور یہ سب کے سب اس کے نزدیک تدبیر ہیں، خان کل، عقل کل، اقلہ اولیٰ، مکان طلق یا انلی حدان۔ یہ پانچوں عالم واقعی کے وجود کی نگاہ شرعاً خط ہیں۔ مفروضات اس پر ولایت کرتی ہیں۔ اسٹیا کی ہائی فیت مکان کے وجود کا پتہ دیتی ہے وہ تفسیرات جن کا اہم احساس ہوتا ہے کہ اس کے سامنے کے مسئلے پر مجبور کرتے ہیں۔ مادہ اولیٰ کے وجود سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ دوسرا موجود ہے اور چوں کہ مادہ اولیٰ میں سے عقل کو عقل صفا ہر لہجہ سنی ان میں، صلاحیت ہے کہ معنوں کو معراج کا لہجہ بنائیں اس لیے ہم لاچار ایک مائل و علا غافل پر ایمان لانے ہیں جس کی عقل نے ہر چیز کی بہترین ترتیب و تنظیم کی ہے۔

مادی کو دو فرقوں سے متاثر کرنا چڑھنا تھا۔ ایک طرف تو وہ اسلامی توحید سے دستِ محرمینا
تھا جو وہ دماغی ایمان کو عدمِ کلمہ لانے کی رعایت نہیں اور دوسری طرف نظامِ جیسے عہدِ ہرے
سے برسرِ پکار تھا جو کسی جانبِ عالم کو نہیں دھنسا۔ اس نظام کے جس کا ذکر مُسَمِّعِین (ظاہر ہے کہ
اجتنابی حوادث کے ساتھ) اکثر کرتے ہیں، بہت سے عقائد تھے لیکن ان میں سے کسی کو کوئی اہمیت حاصل
نہیں تھی۔ ان دہریوں کی ادھر پرست، پیش پرست، خدا کا شکر، تنازع کا قائل کہا جاتا ہے لیکن ان کی
تعظیمِ تفصیل کے ساتھ ان تک نہیں پہنچا ہے۔ بہر حال دہریوں کو اس کی ضرورت تھی کہ تمام موجودات
کا وجود ایک اصل سے ہونا ثابت کریں جو ذات کے لحاظ سے روحانی، غیر مادی اور فعل کے اعتبار سے
مطلق ہو۔ حالانکہ اسلامی فلسفے اور علمِ اعتقاد میں خفیت حد تک بھی مصالحت پیدا کرنے کے لیے اسی
کی ضرورت تھی۔ اس مقصد کے لیے فلسفہ و طبیعی موزوں دھماکے لگا کر اُسے عالمِ طبیعی کے کثرت، آسا
اور خفیا و مظاہرے زیادہ دل چسپی، ہمنیت تمام اشیاء کی واحد اصل کے فرائضاتی اوسطاً طبعیت
میں کہ منطقِ افوقِ الطبیعی اور کائنات کا ایک اصلی ذات کے وجود میں آنا یہ شبہ آکا ایک
بڑے جوہرِ فانی پر پورا نہ آتا تھا۔ یہی اس کے لیے بہت مناسب تھی۔

تھا جس کا ایک اند کو شش کا ذکر کیا ہے جو ہم امتداد کو غلط فطرت کے ساتھ مکرر غلط فہم یہ بنانے کے لیے کی گئی۔

۲۔ بصر کے اخوان الصفا

مشرق میں جہاں ہر مذہب سلطنت کے اندر ایک اور سلطنت بنایا کرتا تھا سیاسی پارٹوں کو
 لڑکھین کی تعداد بڑھانے کے لیے ایک خدائی فرقے کی صورت اختیار کر لی پڑتی تھی۔ اصراف کو اسلام
 انسانوں میں کسی قسم کے امتیاز ذات پات یا سماجی مراتب کو تسلیم نہیں کرتا لیکن دولت اور تعلیم کا
 سبب کہیں ایک ہی اثر ہوتا ہے، مسلمانوں میں بھی ان کے اثر سے ایمان کے حارج اور ظلم کے مراتب متعز
 ہوتے گئے جن کے لحاظ سے جماعتوں کی تقسیم ہونے لگی۔ بعض خفیہ جماعتیں قائم ہوئیں جن کے مصلحت
 داران ہوتے تھے۔ سب سے اعلیٰ مرتبہ کی جماعت کی ایک پوشیدہ تعلیم تھی جس کا بہت بڑا اثر فخریہ خانوں
 فلسفہ طبعی سے ماخوذ تھا، لوگ اپنے مقصد یعنی سیاسی قوت کو حاصل کرنے کے لیے ہر وسیلے کو جواز
 سمجھتے تھے۔ بحرانِ راز کے سامنے قرآن کی تفسیر مثالی حیثیت سے کی جاتی تھی۔ اگرچہ یہ باطنی حکمت ان
 لوگوں کی طرف منسوب کی جاتی تھی جن کے نام وینیل یا توکن میں موجود ہیں لیکن حاصل میں اس کے
 پردے میں شری فیلسفوں کے خیالات تھے۔ فلسفہ کی کاپیا پلٹ کر کے اُسے سیاسی اساطیر بنا دی گئیں۔
 وہ طوطی اور دل جو حکماء کے نزدیک اُداہت و سیار میں موجود تھیں ان کا ہر ریاست کا حقیرانہ لسانی
 ذاتیں جن گلیں جن کا مذہبی فرض یہ کرلو دیا گیا کہ وہ ایک ارضی سلطنت کے قیام میں مدد دیں جس کی
 بنا عدل پر ہو۔ ان جماعتوں کا جن کے یہ مقاصد تھے ہماری صدی کی ان انجمنوں سے مقابلہ ہو سکتا ہے
 جو معدود ذہنی آزادی رکھنے والے لوگوں میں قائم ہو گئی تھیں جن میں سے آخری سال ۱۹۰۱ء کی
 جماعت تھی۔

اسی طرح کی ایک تحریک کابان نوب صدی کے نصف آخر میں قرامطہ کے فرقے کا سرور
 عبد اللہ ابن یحییٰ بن یحییٰ تھا۔ یہ ایک ایرانی طبیب و شاعر تھا جس نے طبیعی فلسفیوں کے حلقہ درس میں تعلیم
 پائی تھی۔ اسے یہ سلیقہ حاصل تھا کہ خوش اعتقاد اور آزاد خیال لوگوں کو ایک ہی رشتے میں مربوط کر کے
 سلطنت عباسیہ کے انہدام کی کوشش کرے۔ کرنی اسے شعبہ باز سمجھتا تھا اور کوئی مقدس زاد یا
 فلسفی کہتا جاتا تھا کہ اس کا رنگ پیدا اس لیے ہے کہ وہ اس خاص نور کا پرستار ہے جس سے دنیا میں

اچھی طرح کے بعد مزاج پاکر نکل چلا گی وہ ہم کو ذلیل اور نادک چیزوں کو حقیر سمجھنے اور اپنی جماعت کے لوگوں میں اٹھک کے شریک ہونے کی تعلیم دیتا تھا۔ اسی طرح اس بات کی تلقین ہوتی تھی کہ ہر کون ملک و جان سے جماعت کا ہر ہے اور اپنے سے برتر انسان کی اطاعت کرے۔ جماعت میں مختلف طبقے تھے۔ خدا، عقل، نفس، مکان اور زمان کے سلسلہ مراتب کے لحاظ سے سمیع عالم میں تہذیب و انہی کے مختلف درجے رکھے جاتے تھے اور یہی مدارج جماعت کے نظام میں ملحوظ رکھے گئے تھے۔

قلاطون نے کی جدوجہد کا مرکز کوثر اور مہرہ تھے۔ ہیں دسویں صدی کے نصف آخر میں مہرہ میں ایک چوٹی کی جماعت مٹی ہے جس میں چار طبقے تھے۔ معلوم نہیں اس برادری کو اپنے تقسیم مرتب کے اصول کی طرز پر جاری کرنے میں کہاں تک کامیابی ہوئی۔ ابتدائی درجہ پندرہ سے تیس سال تک کے نوجوانوں کا تھا جن کی تہذیب نفس قانون طبیع کے مطابق کی جاتی تھی۔ شاگردوں کی حیثیت سے ان پر اپنے استادوں کی پوری اطاعت واجب تھی۔ دوسرے درجہ (تیس سے چالیس سال تک) کے لوگوں کو دنیا داری کی تعلیم دی جاتی تھی اور انھیں اسٹیج پر کامیابی کا علم حاصل ہوتا تھا۔ تیسرے درجہ (۴۰ سے ۵۰ سال تک) کی عمر ایسے کائنات کے اپنی قانون سے کاخ واقفیت حاصل ہوتی تھی۔ یہ تیسروں کا مرتبہ سمجھا جاتا تھا۔ آخر کار جب کہ انسان کی عمر پچاس سے تجاوز کر جائے تو وہ سب سے اعلیٰ درجے پر فائز ہوتا تھا جہاں اسے فرشتوں کی طرح حقیقت اسٹیج کی معرفت حاصل ہوتی تھی۔ اس وقت انسان قانون طبیع، حکمت اور شرف سے بالاتر سمجھا جاتا تھا۔

ان برادر یوں کی بدولت اس زمانے کے علم کی درجہ بند چوڑائی کرنے والے یہاں تک پہنچے جہاں آکاؤں و اصل میں شاید پچاس ہی تھے (مضامین پر مشتمل ہیں جو جہاں گاہ موجود رکھتے ہیں اور مختلف لوگوں کی تصنیف ہیں۔ مرثیوں یا مہرہوں کو ان سب میں اہتمام اور ہم آہنگی پیدا کرنے میں کامیابی نہیں ہوئی لیکن پھر بھی عام طور پر اس قلموس میں و تقابلی غناسط کا رنگ پایا جاتا ہے جو فلسفہ طبیع پر مبنی ہے اور سیاسی مقصد رکھتی ہے۔ اس کی جہت ریاضی کے مباحث سے جن میں ہندسوں اور عقل کی قلم بندی کی گئی ہے شروعاں ہوئی ہے اور منطق و طبیعیات سے گزرتی ہوئی جہاں ہر چیز روح اور اس کی توفیق سے منسوب کی گئی ہے) آخر میں باطن پرست سکندراعزاد انسان سے عرفان الہی کی طرہ قدم چڑھائی ہے۔ اس میں اول سے آخر تک ایک مظلوم فرقے کی لڑائی کا رنگ ہے اور سیاسی پہلو صاف نمایاں ہے۔ لیکن اب بھی تھوڑا بہت انداز ہو سکتا ہے ان مصائب اور مظالم کا جو قلموس چھوڑوں اور ان کے پیشرووں پر بہتے تھے ان امیدوں کا جو یہ لوگ رکھتے تھے اور اس

میر کا جس کی یہ عقین کہتے تھے۔ وہ اس روحانی فلسفے سے تسکین اور نجات کے طالب تھے۔ یہی ان کا مذہب تھا۔ برادری کے ارکان کو مرتے دم تک دعا و رخصت کی تاکید تھی اس لیے کہ دوسروں کی بھلائی کے لیے ہاں دینا ہی سچا جہاد ہے۔ اس زندگی کے مقدس سطریں (جسے وہ حج کے تشبیہ دیتے تھے) ہر شخص کو اپنے پودے تو شے سے دوسرے کی مدد کرنا چاہیے۔ مایوسوں کو اپنے مادی اموال اور دانشمندوں کو اپنی روحانی دولت میں سے دوسروں کو حصہ دینا چاہیے۔ پھر بھی علم، جس حیثیت سے کہ وہ دماغ میں موجود ہے زیادہ تر اٹھا رہے کے گمان راج کے لیے مخصوص کر دیا گیا تھا۔ لیکن جہاں تک پڑھنا ہے بصرہ کے اخوان الصفا امدان کی بھلائی والی شارح کے مبراسن د امان کے ساتھ زندگی بسر کرتے تھے۔ اس بلندی مای دلوں کو قراطہ سے غلبہ دہی نسبت تھی جو اس پسند حاکمین اصطلاح کو متعلق اصطلاح سے تھا۔

شاخین میں سے اخوان الصفا کے حسب ذیل اراکین اور وہاں ٹھکانوں کا نام ملتا ہے۔ ابو سلیمان، محمد ابن معشر البستی جو بغدادی بھی کہلاتا ہے، ابو الحسن علی ابن اردون الزنجانی، محمد ابن احمد انور حمودی، ابو علی اور زبیر ابن دغا۔ ان لوگوں کی مجدد جہاد کا بارزہ تھا جب غلاتی بغداد اپنی ویدی طاقت شیخ غاندان آل بوری کی طرف منتقل کر چکی تھی (۱۰۹۴ء) غالباً اس واقعے سے حاصل کی اشاعت میں آسان برنی کیوں کہ اس میں شیخ اور معتزلہ کی تعلیمات اور فلسفہ کے مسائل کو دیکھ کر ایک عام پسند نظام بنایا گیا تھا۔

اخوان الصفا خود اپنی زبان سے انتخابیت کا اعتراف کرتے ہیں۔ وہ تمام اقوام و مذاہب کی حکمت میں گنا جاتے تھے۔ نور اور ابرہیم، سقراط اور افلاطون، زرتشت اور جیو، مہمنا اور علی ان کے پیرو ہیں۔ سقراط، مسیح، ان کے حواریین اور فرزندان علی کا احترام اس حیثیت سے کیا جاتا تھا کہ ان کی تعلیمات کے حقیقے کی حمایت میں شہید ہوئے۔ وہ کہتے تھے کہ شرعاً عقل احکام کے اعتبار سے حلال کے لیے اچھا چیز ہے۔ یہ ایک دوا ہے کہ وہ اندر مریضوں کو حلال کے لیے۔ لیکن قوی طبیعتوں کی غذا فلسفہ و خیالات ہیں۔ ہم موت کا گھر ہے۔ موت کے معنی ہیں ایک نئی زندگی یا خاص عالم ارواح میں پہنچ جانا۔ ہم یہ صورت ان لوگوں کے لیے ہے جو ارضی زندگی میں فلسفہ و خیالات کی بدولت بے شعوری اور غفلت کی بنیاد سے بیدار ہو جاتے ہیں۔ ان مطالب کو مہر فنا خرو کے یونانی، یہودی، مسیحی اور ایرانی یا ہندوستانی اصل کے اضافوں میں بار بار بیان کہے اور پُر زور بنانے کی کوشش کی گئی ہے تمام فانی چیزیں محض شالی وجود رکھتی ہیں۔ از غائی مذہب اور مطلقہ و جاہلیت کی مشکہ ملاحزوں کو فریاد

ہر ایک روحانی فلسفے کی وحدت کلمی کر دی گئی ہے جو بنی ذواللسان کے تمام فضل و کمال کو، جہاں تک کہ وہ اخوان الصفا کے دائرہ نظر میں تھا، محیط ہے۔ ان کے فلسفے کا مقصد یہ ہے کہ جہاں تک انسان کے لیے ممکن ہے اس کی روح خدا کی مثال ہو جائے۔

وہاں تک کہ یہی ایسی وجہ سے جن کا مجموعہ دشوار نہیں، اخوان الصفا کے خیالات کا خلاصہ اور جو کسی قدر دھیما ہو جاتا ہے لیکن انسانی معاشرے اور اذہانی مذہب کی تحقیر سب سے زیادہ بھگتا ہے انہوں نے کتاب الانسان والایمان میں کی ہے، جہاں وہ جانوروں کی زبان سے وہ باتیں کہہ جاتے ہیں جن کے کہنے میں انسانوں کو ہیں وہ نہیں ہوتا ہے۔ ان کی کتابوں کی انتہائیت اور تقسیم ابواب کی بے تاحدگی کے سبب سے ان کے فلسفے کا بیان ہم آہنگی کے ساتھ مشکل ہے۔ تاہم ذیل میں ہم سب سے اہم باتوں کو ایک سلسلے میں لاتے ہیں تا کہ چہاں میں کہیں کہیں پر باہمی ربط و تعلق کا اثر کسی قدر ڈھیلہ ہے۔

پہلی رسالہ مکتوبوں کے انسان کی ذہنی جدوجہد کی دو قسمیں ہیں علوم اور فنون۔ علم کہتے ہیں موضوع خیالی کی "صورت کو جو عالم کے نفس میں موجود ہوتی ہے یعنی مادے کے حقیقی حصے کا بلند تر و لطیف تر اور مستقل تر وجود۔ یہ ظلال اس کے فن نام ہے "صورت" کے مضامین کے ذہن سے شکل کرانے میں ظہور پذیر ہونے کا۔ علم طالب علم کے ذہن میں بالقوۃ موجود ہوتا ہے لیکن اس کے فعل میں آنے کے لیے ایسے استاد کی علمی رہنمائی سے جس کے ذہن میں وہ بالفعل موجود ہو۔ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ استاد اقل کو مہم کہاں سے ملے۔ اخوان الصفا جواب دیتے ہیں کہ فلاسفہ کے قول کے مطابق تو انسان نے غنہ و ثروت سے حاصل کیا ہے اور علم سے دین کہتے ہیں کہ وحی کے ذریعے سے آقا ہے، لیکن ہمارے نزدیک علم حاصل کرنے کے مختلف طریقے یا وسیعے ہیں۔ چونکہ نفس طبعاً عالم جسم اور عالم معقول کے درمیان واقع ہے اس لیے قدوقی طور پر علم کے مین سرچنے میں۔ نفس کو ان چیزوں کا علم جو اس کے ماتحت ہیں جو اس کے ذریعے، ان کا جو اس سے باخبر ہیں، حلقی استہاط سے اور خود اپنا علم بلا واسطہ مشاہد سے حاصل ہوتا ہے۔ خود اپنی ذات کا علم سب سے زیادہ عقلی اور افضل ہے جب علم انسانی اس سے آگے بڑھنے کی کوشش کرتا ہے تو اسے اپنے نہایت محدود ہونے کا احساس ہوتا ہے اس لیے کہیں چاہیے کہ قدم و محدث عالم کے مسائل پر غور کرنا، مشورہ کرنا، بلکہ پہلے ساتھ تو مسائل کے حل کرنے کی مشق کریں۔ مرن ترکو دنیا اور اہل نیک ہی کے ذریعے نفس بتدریج اعلیٰ ترین ذات کی معرفت حاصل کر سکتا ہے۔ علوم دنیا میں سے مرن و نحو، شاعری، تائید اور علم دین و علم اعتقاد

کی تعلیم کے بعد فلسفہ تعلیم کی ابتداء ریاضی سے ہونا چاہیے۔ یہ علوم زیادہ تر نویشاوردی اور ہندو کی امتداد میں بیان کیے گئے ہیں۔ اخوان الصفا کو اس موقع پر اس بات سے بڑی مدد ملی کہ عربی جہنم بھی کہ حدود ۷۰۲۸۰۲۸۰ ہے۔ پہلے واقعات سے بحث کرنے کے تمام علوم میں اول سے آخر تک لفظی تیاسات اور عددی تناسب کا خیالی طعم باندھا گیا ہے۔ ان کا علم حساب اعداد کی تحقیق، جہت اعداد کے نہیں کرنا بلکہ ان کی حقیقت سے بحث کرنا ہے اور بجائے اس کے کہ عدد کو مظاہر کے شمار کا ذریعہ بنایا جائے اس شیا کے جذبہ کی تعبیر نظام اعداد سے کی جاتی ہے۔ نظریہ اعداد حکمت بنی ہے جو اشیاء سے ما فوق ہے کہیں کہیں اشیاء اعداد کی نقل میں بنائی گئی ہیں۔ ان تمام چیزوں کی موجودگی رکھتی ہیں یا خیال کی جاسکتی ہیں، اصل نطق ایک خدا ہے۔ اس لیے علم الاعداد سارے فلسفہ کی ابتداء اوسط اور انتہا ہے۔ ہندو اور اس کی شاہدہ پذیر اشکال اس کام میں آتی ہیں جو حکمت پر کے لیے سمجھنے میں آسانی پیدا کریں۔ لیکن اصلی اور سچا علم حساب کیا ہے۔ ہندو کی تقسیم بھی دو حصوں میں ہوتی ہے۔ ہندو محسوس جس کے موزوں خطوط سطحات اور اجسام ہیں اور ہندو فاضل یا مقبول جس میں اشیاء کے ابعاد و اخلاص طول، عرض اور عمق وغیرہ کی بحث ہوتی ہے بقصد ہندو اور حساب دونوں کا یہ ہے کہ روح کو محسوسات سے ہٹا کر مقولات کی طرف متوجہ کیا جائے۔

اس کے بعد دھاتی، پتھر، ہڈی، ستاروں کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ علم نجوم میں وہ ہمارے سامنے بہت عجیب و غریب انداز ایک حد تک متناقض مسائل پیش کرتے ہیں اور ان سے ان کے سرا اور کچھ توقع بھی نہیں ہو سکتی تھی۔ ان کے یہاں اول سے آخر تک یہ عقیدہ موجود ہے کہ ستارے زمیں ہونے والے واقعات کی خبر دیتے ہیں بلکہ دنیا کے تمام حادثات پر ان کا بلا کا اثر بھی پڑتا ہے۔ مشتری، زہرہ اور شمس کا اثر سعد ہے، عطارد اس کے زحل اور مریخ اور زہرہ کا نفس ہے۔ عطارد کے خراسم میں سعادت اور خوشی خطوط ہیں۔ عطارد علوم کا مالک ہے۔ ہمارا علم اسی کی بدولت ہے اور نیک و بد دونوں کو محیط ہے۔ اسی طرح ہر سیارہ اپنی تاثیر کا دائرہ رکھتا ہے اور اگر انسان قبل از وقت زمر جائے تو یکے بعد دیگرے اپنی زندگی میں تمام اجرام مادی کے اثرات کو محسوس کرتا ہے۔ قرآن کے ہم کی نشوونما کا کفیل ہے۔ عطارد اس کے ذہن کی تربیت کرتا ہے۔ اس کے بعد اس پر زہرہ کی حکومت ہوتی ہے۔ شمس اُسے اولاد، دولت یا حکمت دیتا ہے اور مریخ جرأت اور ہمت۔ پھر وہ مشتری کے سامنے ہیں خدائی ریاضت کے ذریعے سفر آخرت کی تیاری کرتا ہے اور زحل کی تاثیر سے اُسے دائمی سکون حاصل ہوتا ہے۔ لیکن بہت سے

لوگ کافی عرصہ تک زندہ نہیں رہتے یا اس قابل نہیں ہوتے کہ اپنی فطرت کی مسلسل نشرونا
ہولے ویں اس لیے خدا نے اپنے فضل سے ان پر پیغمبروں کو نازل کیا ہے جن کی تعلیم پر عمل کر کے
انسان باوجود ناموافق حالات کے اپنے نفس کی تکمیل کر سکتا ہے۔

رسائل نگاروں کے نزدیک منطق ریاضی سے قریب جتنا علم ہے یعنی جس طرح ریاضی
محسوس سے معقول کی طرف لے جاتی ہے اسی طرح منطق بھی طبیعیات اور مافوق الطبیعیات کے
درمیان واقع ہے۔ طبیعیات کا موضوع اجسام میں منطق کا خالص معقول۔ منطق میں ادراک کے
تصورات اور اجسام کے، ادراکات جو ہمارے نفس میں ہوتے ہیں دونوں سے بحث کی جاتی ہے۔
ہم منطق کا درجہ اہمیت اور جامعیت کے لحاظ سے ریاضی کے بعد ہے کیوں کہ ریاضی وجود کی تک
پہنچنے کا ذریعہ ہی نہیں بلکہ اس کی عین ذات ہے۔ بحالات اس کے منطق کے جو عقلی تصورات پر
مبنی ہے جم و قتل کے درمیان محض ایک واسطہ ہے۔ اشیاء کا تعین اعداد کے لحاظ سے ہوتا
ہے اور ہمارے ادراکات اور تصورات کا اسٹیپار کے لحاظ سے۔

اخوان الصفا کے منطقی خیالات فروریوس کے دیا ہے اور ارسطو کے فاطیور یا سس
باری اور مناس اور ان لو طیف سے ماخوذ ہیں۔ نئی باتیں ان میں کوئی نہیں ہیں یا ہیں بھی تو
بہت کم۔

فروریوس کے پانچ اسمائے کلی میں ایک چھٹے اہم فرقہ کا اضافہ غالباً تناسب کے لحاظ
سے کر دیا گیا ہے۔ ان میں سے تین جنس انفرادی اور فرد خارجی صفات کہلاتے ہیں اور بقیہ تین فصل
خافقہ اور عرض تصوری صفات کے نام سے موسوم ہیں البتہ یا معقولات کلی تصورات ہیں جن
میں سے پہلا جوہر اور ذاتی قواعد کو ظاہر کرتے ہیں۔ علاوہ اس کے تصورات کو انواع میں تقسیم
کر کے ان کا پورا نظام تیار کیا گیا ہے۔ علاوہ تقسیم کے تین اور منطق منہاج میں تحلیل، تعریف اور استخراج
تحلیل مبتدیلوں کا منہاج ہے کیوں کہ اس سے منفرد اشیاء کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ
باریک منہاج جس سے کہ ہم معقولات پر دسترس پاسکتے ہیں تعریف ہے۔ اس پر انواع اور تیسرے
منہاج استخراج پر اجناس کی بنیاد رکھی گئی ہے۔

اشیاء کے وجود کا علم ہمیں ادواس کے ذریعے سے ہوتا ہے لیکن حقیقت اشیاء کا فرد و فکر
کے ذریعے سے۔ جو اس سے ہم جو کچھ علم حاصل کرتے ہیں وہ حروف تہجی کی طرح ہے اور بہت
کم تعداد و قیمت رکھتا ہے۔ اس سے ہم علم معقول ہے جسے الفاظ سے تشبیہ دی جاسکتی ہے

لیکن سب سے اہم ان اصولوں سے مستحکم کی ہوئی تصدیقات میں جنہیں ذہن انسانی خود حاصل کرتا ہے یا دوسری جگہ سے لے کر اپنا بناتا ہے ذکر وہ علم جو نئے فطرت سے یا وحی کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے۔

تمام عالم کا وجود خدا کی ذات سے جو اعلیٰ ترین وجود ہے، جو تمام انتہائیات اور طرح کے تقابل سے پہلے تک کہ جم اور روح کے تقابل سے بھی بالاتر ہے بذریعہ صدور کے تیار دیا جاتا ہے۔ اگر بیچ میں کہیں آفرینش کا ذکر آگیا ہے تو اسے محض غنئی اصطلاحات کی رعایت سمجھنا چاہیے۔ ہستیوں کی ترتیب اس طرح سے کی جاتی ہے (۱) عقل فعال (۲) عقل متغیر یا نفس مطلق (۳) مادہ اولیٰ (۴) طبیعت فعال، نفس مطلق کی ایک قوت (۵) جم مطلق جسے مادہ ثانیہ بھی کہتے ہیں (۶) عالم افلاک (۷) قوت قمری دنیا کے عناصر اربعہ (۸) ان عناصر سے مرکب معدنیات، نباتات اور حیوانات یہ انہی ہستیاں خدا کے واحد مطلق کو ظاہر جو ہر چیز میں ہے اور ہر چیز کے ساتھ ہے، اعداد اصلی کے مساوی قواعد اصلی ہستیوں کا شمار پورا کرتی ہیں۔

عقل، نفس، مادہ اولیٰ بسیط ہیں لیکن جم سے مرکب ہستیوں کی سرمد شروع ہوتی ہے یہاں ہر چیز یا قوت ہوئی ہے یا صورت اور ہر ہے یا عرض۔ اول جو ہر ہوئی اور صورت ہیں مطلق عرض یا خواص مکان، حرکت اور زمانہ ہیں جن میں اخوان الصفا صفا اور فہد کا بھی اظہار کرتے ہیں۔ پچھلے واحد ہے کثرت اور اختلاف صورت سے پیدا ہوتا ہے۔ جو ہر کو ابتدائی یا مادی صورت اور عرض کو مکمل یا مستقل صورت بھی کہتے ہیں۔ یہاں مسائل اپنا منشا وضاحت کے ساتھ نہیں ظاہر کرتے ہر حال وہ جو ہریت کو جدی چیزوں میں نہیں بلکہ کلیات میں تلاش کرتے ہیں۔ وہ چوتھی پر صورت کو ترجیح دیتے ہیں۔ جو ہری صورت مادے میں مقید ہونے سے اس طرح جھجکتی ہے جیسے کوئی ہلکا شے سے گھبراتا ہو۔ صورتیں، مادے کے ادنیٰ عالم میں آقاؤں کی طرح بد صورتی چاہے کھوتی پھرتی ہیں، ہوئی اور صورت میں کسی اندرونی علل کے کا نشان تک نہیں ملتا۔ یہ دونوں نہ صورت خیال میں بلکہ حقیقت میں بھی ایک دوسرے سے الگ ہو سکتے ہیں۔

اس سے اخوان الصفا کی تفسیر موالید کا بھی ایک خاکہ کھینچ جاتا ہے۔ لوگوں نے انہیں دوسری صدی کے بردان ڈارون کا لقب دیا ہے۔ اس سے بڑھ کر قضا کوئی بات نہیں ہو سکتی۔ اس میں شک نہیں کہ رسائل نگاروں کے نزدیک موالید کے مختلف طبقات ہیں۔ ان میں ایک باقاعدہ مصنوعی سلسلہ موجود ہے لیکن اس سلسلے کا تعین جم کی ساخت کے اعتبار سے نہیں کیا گیا ہے بلکہ

اندرونی صورت یا جوہر روح کے اعتبار سے صورت ایک پراملہ طریقے سے ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف اور اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ اس میں بے تبدیلیاں زائد وونی قوانین کے ماتحت ہوتی ہیں اور دماغی اسٹیج سے مطابقت کی وجہ سے ہلکے ستاروں کی تاثیر سے لہر کم سے کم انسانوں کے یہاں ان تغیرات میں نظری اور عملی جدوجہد کو بھی دخل ہے۔ اخوان القفا کے ارادے سے یہ بہت بعید تھا کہ وہ چیز بیان کریں جو کج کل تدبیر آتفا کھلاتی ہے۔ وہ صاف الفاظ میں س پرندہ نیٹے دیں کہ بہ نسبت ہند کے گھوٹا اند پانچ انسان سے زیادہ مشابہ ہیں۔ حالاں کہ ظاہر ہے کہ جسمانی ساخت ہند کی انسان سے زیادہ ملتی جلتی ہے۔ ان کے نظام میں جم بعض ایک ضمنی چیز ہے۔ جم کسرت کے معنی ہیں روح کی ولادت۔ عقل صورت ایک فعل ہستی ہے جو اپنے لیے جسم پیدا کرتی ہے۔

اس طرح سے اخوان القفا کا فلسفہ طبیعی نفسیات سے ماخوذ ہے۔ یہاں ہم صورت عقلی انسانی نفس کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں۔ یہ ان کے نزدیک عقل کا مرکز ہے جس طرح عالم انسان اکبر ہے اسی طرح انسان عالم اصغر ہے۔

انسانی نفس کا صدور روح مطلق سے ہوا ہے اور تمام افراد کی روحیں مل کر یکجہ جوہر بناتی ہیں جسے انسان مطلق یا روح انسانیت کہہ سکتے ہیں۔ لیکن ہر ایک روح مادے کے اندر شامل ہے اور ہندو رنگ غیر مادی بنی ہے۔ اس کام کے لیے اس میں بہت سی صلاحیتیں اور قوتیں موجود ہیں۔ ان میں سے نظری قوتیں سب سے بڑی ہیں کیوں کہ علم ہی روح کی جان ہے۔

بچے کا نفس ابتدا میں مثل ایک سارہ ورق کے ہوتا ہے۔ جو مدد کات حواس خمسہ اُسے پہنچتے ہیں ان کا تصور یا احصاء دماغ کے سامنے کے حصے میں کیا جاتا ہے۔ بچے کے حصے میں وہ تصدیقات کی صورت اختیار کرتے ہیں اور بچے کے حصے میں محفوظ کر لیے جاتے ہیں۔ اس کے بعد قوت لطف اندوز تحریر کے ذریعے سے، جنہیں فکر باطنی حواس کی تعداد پانچ ہو جاتی ہے وہ مضمون جس کا تصور کیا گیا تھا حقیقت کا لباس پہنتا ہے۔

حواس ظاہری میں سے سامع باصرہ پر فضیلت رکھتا ہے کیوں کہ باصرہ جو موجودہ لمحے کا پابند ہے صورت اسی چیز سے تعلق رکھتا ہے جو حواس کے سامنے موجود ہے۔ بھلاں اس کے سامع کواری ہوئی چیز کا بھی حامل ہے اور افلاک کی ہم آہنگی کا حس رکھتا ہے۔ سامع اور باصرہ مل کر حجاب عقل بناتے ہیں جن کا عمل زمانے کی تبدیلی سے آزاد ہے۔

حواس ظاہری تو انسان اور حیوان میں مشترک ہیں اس لیے نفس انسانی کی مخصوص صفات قرب فیصلہ، نطق اور فعل ہیں۔ یہ نفس نیک و بد میں امتیاز کرتا ہے اور اسی کے احکام کے مطابق قربت اور ادا کی فیصلہ کرتی ہے۔ لیکن یہ نفس کی عملی زندگی کے لیے سب سے اہم نطق ہے کھلی مطلب جس کا اظہار کسی زبان کے کسی نقطے پر ہو سکے وہ سب سے موزون خیال ہی نہیں ہو سکتا۔ غلط خیال کا جسم ہے اس لیے اس کے خیال کا وجود ناممکن ہے۔

لیکن یہ سب میں نہیں آتا کہ معنی اور غلط کا یہ تعلق اخوان الصفا کے اور خیالات سے کیسے مطابق ہو سکتا ہے۔ اپنے غلط کمال پر پہنچ کر اخوان الصفا کی عظیم فلسفہ مذہب بن جاتا ہے۔ اُن کا مقصد ہم اور زندگی فلسفے اور عقیدے میں مطابقت دیکھنا ہے۔ اس معاملے میں انسانوں میں بہت فرق ہے۔ معمول آدمیوں کو ظاہری نماز کی ضرورت ہے لیکن جس طرح معمولی انسانوں کا نفس جوالات اور نہات کی روح سے افضل ہے اسی طرح فلسفی اور پیر کا نفس ان کے نفس سے افضل ہے۔ خاص فرشتوں کی روح بھی اسی ذرے میں ہے۔ اعلیٰ عالم پر پہنچ کر نفس عوام انسان کے ادنیٰ مذہب سے اور ان کے محسوس تصورات اور رسم و رواج سے بھی بالا ہو جاتا ہے۔

اخوان الصفا جیسی زردشتی مذہبوں کو وحی الہی کا زیادہ کھل منظر سمجھتے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ محمد ایک موحاشین جاہل قوم پر نازل کیے گئے جس کے ذہن میں نہ تو دنیا کے حسن و جمال کا صحیح تصور تھا اور نہ آخرت کی روحانی شان کا۔ قرآن کی اصطلاحات میں اوست کا رنگ بہت غالب ہے۔ یہ عربوں کی کچھ کے انداز سے سے اختیار کی گئی تھیں۔ اعلیٰ تعلیم یافتہ لوگوں کو چاہیے کہ ان کی روحانی آغوش پر لیکن خاص حقیقت اور قیوں کے ظاہر میں بھی نہیں ہے۔ ان سب سے بالائیک عقلی عقیدہ ہے جس کو اخوان الصفا، فوق الطبیعی پہلو سے ثابت بھی کرنا چاہتے ہیں۔ وہ خدا احساس کے اولین مخلوق یعنی عقل فعال کے درمیان، حیثیت پرورش کے ایک قانون کائنات یا ناموس الہی فرض کرتے ہیں۔ یہ ایک وطن و رسم خالق کا فیض عام ہے جسے کسی کا ٹہا منظور نہیں۔ قبر خلود کی موضوع کا مناسب طریقہ اس تخیل کے ساتھ کہ اخوان الصفا خلافت عقل قرار دیتے ہیں۔ ان عقائد سے روح کو شکست جرتی ہے۔ جاہل، گمراہ روح کے لیے اسی زندگی میں اس کا جسم و دنیا ہے۔ بشر کے معنی ہیں جسم اور روح کی عداوت اور مشترک یعنی روح مطلق سے جدا ہو کر خدا کی طوت و جبر کا کام ہے۔ خدا تک پہنچنا کام ظاہر کا مقصد ہے۔

اخوان الصفا کا علم الاطلاق روحانی رہبانی طرز کا ہے مگر اس میں بھی انتہائی رنگ موجود۔

ہے۔ اس کی رو سے انسان کے احوال نیک اس وقت کہلاتے ہیں جب وہ اپنی خلعتِ اصل کی ضروری کرتا ہے۔ قابلِ تمجید نفس کا آئینہ ملے، پسندیدہ وہ کام ہے جو عقلِ خود و فکر کے بود و بد کے لئے اور مستحقِ جزا و سزا عالمِ افلاک کے درمیان پیدا دینے والی کمالات کے ہمہ جہت الہی کی پابندی ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ انسان کے دل میں روحانی ترقی کی آرزو ہو۔ اس لیے سب سے افضل نیک محبت ہے جو محبوبِ حقیقی یعنی خدا سے وصل کی طالب ہے اور اس زندگی میں بھی انسان اس کی ہدایت سے مستفید ہوتا ہے اور خدا سے کام لیتا ہے اور تمام مخلوق کی حفاظت کی کوشش کرتا ہے۔ اسی کے فعل میں اسے دنیا میں الطہانِ خاطر آلودی قلب اور صلح کل میسر آتی ہے اور آخرت میں نوابی تک حلالِ نصیب ہوتی ہے۔ ان سب باتوں پر لحاظ کر کے ہمیں تعجب نہیں ہونا چاہیے کہ مجسمِ آفرین اس قدر عظمت کے ساتھ کیا گیا ہے۔ پہلا جوہرِ اصلی نفس ہے۔ ہمدی زندگی کا مقصد ہونا چاہیے کہ سقراط کی طرح محبت کے رنگ میں دھوب جائیں اور حضرت مسیح کی طرح محبت کے تھن کو پہا و تنہا عمل بنالیں۔ تاہم ہم کی حفاظت اور نگرانی بھی ضروری ہے تاکہ نفس کو کامل نشوونما کا موقع ملے اس معاملے میں اخوانِ انصافِ انسانی تعلیم و تربیت کا ایک ایسا نصب العین قائم کرتے ہیں جس کے خط و خال مختلف قوموں کی زندگی سے ماخوذ ہیں یعنی اخلاقی حیثیت سے کل انسان کو نسلِ مشرقی، ملہائی، ایتھان میں عرب و مسلمان تعلیم میں ملوث رہا ہے، تجربے میں ملوث، سیاست میں جوشا، دہر میں شامی ماہب، علوم میں یونانی، کثرتِ اسرار میں ہندی اور اپنی ساری روحانی زندگی میں صوفی ہونا چاہیے۔

اس طرح سے ہم اور نصیبے میں مصالحت کرنے کی جو کوشش کی گئی تھی اس کے نتیجے میں کی بھی تسلی نہیں ہوئی۔ اخوانِ انصاف کی تفسیر و تکرار کو جبکہ اس جدت کی نظر سے دیکھتے تھے جس سے ہمارے زمانے کے پادری کا ذات نامائے کی تاویلات انجیل کو دیکھتے ہیں اور جن لوگوں نے اس طرح کے غلطی کا لیاہ صحت سے مطالعہ کیا تھا وہ وسائل کے نیشا خدائی غلطی انسانی نسبت دہی خیال رکھتے تھے جو آج کل کے غلطی کے پر و غیر روحیات اور علوم عقل کے متعلق رکھتے ہیں۔ لیکن تعلیم یافتہ یا نیم تعلیم یافتہ قوامِ انبیا پر اخوانِ انصاف کی تعائین اور ان کے خیالات نے بہت گہرا اثر کیا جس کا نتیجہ محبت اس امر سے ملتا ہے کہ وسائل کے نفسی لہجے بہت بڑی تہذیب میں موجود ہیں اور ان میں سے اکثر حصہ ہی ملکِ پہلے کے لیے ہوتے ہیں۔ اسلامی دنیا کے اندر اکثر فرقوں میں شل باطنیہ و غیرہ کے سیاسی نفسِ معنوی کے لحاظ سے یہی خیالات نظر آتے ہیں۔ یونان کا فلسفہ مشرق میں زیادہ تر اسی شکل میں چلا۔ مائیک از مصل کے مذہبی فلسفے کو صرف چند قدس فراموشیوں کے سوا ہر میں فرقہ و مال

ہو سکا۔ جنید مشکم غزالی نے اخوان الصفا کی حرکت کو عوام کا فلسفہ کہہ کر نلی دیا لیکن اس میں جو اچھی باتیں تھیں ان کے لینے میں تاثر نہیں کیا۔ انہوں نے ان لوگوں کے خیالات سے اس سے زیادہ احتیاط کیا ہے جتنا وہ اعتراض کرتے ہیں اور لوگوں نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کتابیں لکھنے والوں نے ان مسائل سے استفادہ کیا ہے۔ وسائل کا اثر اسلامی مشرقی ملک میں آج تک باقی ہے۔ اللہ اعلم بحقیقہ
بقیہ کتاب ابن سینا کی کتابوں کے ساتھ جاری ہو گئی تھی۔ مگر اس سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوا۔

بایچہ اسلام شرق کے اشتراقی اور ارسطاطالیسی حکماء لیکن دی

کندی کئی باتوں کے لحاظ سے مغربی شکلیں اور اپنے فلسفے کے ذریعہ مغربی فلسفہ و نظریات سے طاقتور کہتا ہے۔ اہم اس کا ذکر ان لوگوں کے سلسلے میں مادی سے پہلے کر سکتے تھے لیکن راولپنڈی نے بالآخر ان سے اولیٰ ہر دو ارسطاطالیسی کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ اس حکیم کی مصدقہ چند نامکمل تعینات کی بنا پر جو ہم تک پہنچی ہیں، آگے چل کر کیا جائے گا۔

ابو یوسف ابن اسحاق الکندی عرب نسل سے تھا اور اپنے بہت سے اہم مصروفوں سے جو عرب تھے ان کے لیے حکیم عرب کہلاتا تھا۔ وہ اپنا سلسلہ نسب قدیم شاہان کندہ سے ملاتا تھا۔ آگے اس کا حق تھا انہیں اس بحث کو ہم یہاں نظر انداز کرتے ہیں۔ بہر حال عربی عرب کا قبیلہ بنی کنہہ تمدن ظاہری میں بغیر قبائل پرستہت لے گیا تھا۔ اکثر بنی کندہ نے اجڑا ہی میں عراق (بابل) میں رہیں۔ بنی بصری تھے۔ پہلا فلسفی اسی صوبہ کے شہر کوزہ میں جہاں اس کا باپ عامل تھا پیدا ہوا۔ تعلیم اس نے خاں کچھ دن اجڑے میں اہل اس کے بعد بغداد میں رہی اس زمانے کے بڑے علمی مرکزوں میں پائی۔ یہاں کی تعلیم کے اثر سے وہ ایرانی تمدن اور ایرانی حکمت کی تہہ پر نسبت اسلام کے زیادہ کرنے لگا۔ وہ یہاں تک کہتا تھا: "خالد بن سواد کے حوالے سے اگر عربی عرب کے قبائل کا محدث اعلیٰ قحطان یونان کا بھائی تھا جس کی نسل سے اہل یونان پیدا ہوئے۔ اس طرح کی باتیں بغداد میں خلفائے عباسیہ کے دیباچہ میں کی جاسکتی تھیں جہاں نسل و قوم کا امتیاز نہیں تھا اور قدیم یونانیوں کی ستائش کی جاتی تھی۔ یہ معلوم نہیں کہ کندی کدہ میں کتنے دن اور کس عرصے پر رہا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ یونانی کتابوں کا ترجمہ عربی میں کرنے پر آمادہ تھا اور دوسروں کے کہنے پر اسے ترجمہ میں اصلاح دیا کرتا تھا۔ منہل اور کتبوں کے

اس نے فوراً چپا میں جو اسطو کی طرف منسوب ہے، اصلاح دی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی مخالفت میں اس کے بہت سے شاگرد اور ماتحت جن کے نام ہم تک پہنچے ہیں، اس کام میں مشغول تھے۔ یہاں تک کہ اس کے علاوہ دیار میں نبویؐ، طیب اور منتظم حیات کی خدمات بھی اس کے بہرہ و حصول آگے چل کر جب حرم کے نالے میں مذہبی تشدد و خیال کا از سر نو دور دورہ ہوا تو وہ دوبارے خدایا کر دیا گیا اور اس کا کتب خانہ ایک طرف سے کے لیے ضبط کر لیا گیا۔ اس کی سیرت کے متعلق یہ روایت ہے کہ وہ طاعت بہت تھا۔ لیکن یہ ماحول تو اکثر اہل علم اور شائقین کتب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ کنز کے سال و ولادت کی طرح اس کے سال وفات کا بھی پتہ نہیں چلتا۔ انا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ اس کی وفات اس حالت میں ہوئی جب وہ دربار شاہی سے منسوب ہو کر چلا گیا تھا۔ کسی اور نے قہرے پر مقولہ تھا۔ جسے قہر کی بات ہے کہ مسعودی جو اس کی بے حد قدر کرتا تھا اس معاملے میں خاموشی اختیار کرتا ہے۔ قہر گمان یہ ہے کہ جیسا اس کی اس کی کھلی ہوئی نبیؐ کی کتاب سے معلوم ہوتا ہے، وہ مشرک کے بد رنگ زندہ تھا۔ اس وقت اہل نبیؐ کو چاہا کہ وہ تم بھلے کی طبع دیتے تھے اور خواہ اس سے فخر و غاغان کے زوال کی پیش گوئی کرتے تھے۔ مگر کنز کی سلطنت سے اتنی مرزوت باقی تھی کہ اس نے حکومت کی بقا کو جس کا حمایت نہروں کا قرآن تھا چار سو پچاس سال کی وسعت دے دی۔ اس کے مربی بادشاہ کو اطمینان حاصل ہو گیا اور تدریجاً نے بھی نصرت صدی تک اس حکیم نبیؐ کو رہا۔

کنز کی ہر غیر طبیعت رکھتا تھا۔ اُسے اپنے زمانے کے کل علوم پر عبور تھا۔ ممکن ہے کہ اس نے جغرافیہ، تاریخ، منطق اور طب کی حیثیت سے نئی تحقیقات کی ہوا اور اس سے دوسروں کو فیض پہنچایا ہو لیکن وہ ذہن خلاق نہیں رکھتا تھا۔ اس کے خارجی خیالات معتزلی رنگ کے ہیں۔ کنز نے انسانی قوت فعل کے متعلق بحث کی ہے کہ کیا اس کا وجود فعل سے پہلے تھا یا اُس کے ساتھ ہوا۔ وہ صحت الفاظ میں خدا کی قدرت اور عمل پر زور دیتا ہے۔ وہ اپنے عہد کے اس نظریہ کا (جو ہندی یا برہمنی کہلاتا تھا) قائل تھا کہ علم کا تہا اندیو عقل ہے اور اس کے سوا کسی ذریعہ کی ضرورت نہیں بلکہ وہ ثبوت پر ایمان رکھتا تھا۔ البتہ اس عقیدے کو وہ عقل سے پہچان کر لے کی کوشش کرتا تھا۔ بہت سے خدایوں کے نظام سے واقفیت رکھنے کے سبب سے اُسے ان کا ایک دوسرے سے مقابلہ کرنے کی تحریک ہوئی۔ سب میں مشترک اس نے اس عقیدے کو پایا کہ دنیا ایک قدیم واحد علت سے وجود میں آئی۔ اس علت کا اور ایک تفصیل کے ساتھ ہانا

علم نہیں کر سکتا، لیکن اہل نظر اسے بتائی دیتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں اس کی ہدایت کی ہے
 اور کچھ بھی سمجھے ہیں جو ہندوؤں کے لیے دائمی راحت کا وعدہ اور کافروں کے لیے عذاب الیم کا حید
 لے کر آئے ہیں۔ گندی اور اس کے ساتھیوں کا اصل فلسفہ ریاضی اور فلسفہ فطرت ہے جس میں
 نو پختہ خدائی اور فراطنی عناصر مخلوط ہو گئے ہیں۔ اس کے نزدیک کوئی شخص بغیر ریاضی کی تحصیل
 کے فطری نہیں ہو سکتا۔ اس کی تصانیف میں ہندوؤں اور عربوں کے خیال فلسفہ اکثر نظر آتے ہیں چنانچہ
 اس نے مرکب دواؤں کے اثر کو موسیقی کی طرح ہندی تنکا پر مبنی قرار دیا ہے۔ علاج امراض میں سلا کیل
 چاروں طبیعتوں (گرم، سرد، خشک اور تر) کے تناسب کا ہے۔ اگر کوئی دوا اول درجہ میں گرم ہے
 تو اس میں مسادہ دے دے کہ مرکب کے متعلق ہیں درجہ گرمی، اگر دوسرے درجے میں گرم ہے تو چارہ
 ہوتا چاہیے۔ دوسری علی ہذا۔ اس مسئلہ پر ملاحظہ کر کے کہنے کا یہی فلسفہ بالخصوص ذائقے پر مبنی ہے کہ کیا تھاپنا
 ہیں اس کے یہاں تناسب حیات کا خیال و حذرا ملاحظہ ہے لیکن اس کا خیال اچھا بھی ہو تو جس طبیعت
 سے اس کے ہاں بیان کیا گیا ہے ریاضی کے گرد کہ دھندے سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ یاد دہا اس
 کے کہ فلسفہ نے جو حد تک تائید کا ایک فلسفی تھا اسے اسی نظریہ کے سبب سے دنیا کے بارے میں
 جیسے دوقیمت نظریہ میں شمار کیا ہے۔

میرا ہم اور کچھ بچے ہیں گندی کے نزدیک دنیا خدا کے تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی ہے لیکن آفرینش
 کے فعل میں خداوند عالم کے درمیان اور ہرے نیچے تک بہت سے واسطے ہیں۔ ہر اعلیٰ چیز اپنے سادہ
 چیز کی علت ہے لیکن کوئی معلول اس چیز پر اثر نہیں ڈال سکتا جو سلسلہ وجود میں اس سے اوپر ہے۔
 دنیا کے کل خلائق میں علت و معلول کا علاقہ موجود ہے۔ چنانچہ اگر کسی علت (مثلاً اجرام فلکی) کے تغیر
 کا علم رکھتے ہوں تو وہ ہمارے لیے ایک آئینہ بن جاتی ہے جس میں ہمیں تمام عالم کا باہمی ربط و تعلق آتا ہے۔
 اعلیٰ حقیقت اور خدائی کی قوت عقل میں ہوتی ہے۔ ہمارے کو وہی شکل اختیار کرنی پڑتی ہے
 جو عقل چاہتی ہے۔ ربانی عقل اور مادی ہم کے درمیان عقل کل کا درجہ ہے۔ اسی نے کرات مساوی
 کی دنیا کو پیدا کیا ہے۔ عقل انسانی، نفس، بھی اس عقل کا معدود ہے اپنے آوی پہلو کے لحاظ سے
 یعنی اپنے افعال میں عقل انسانی ہم کی پابند ہے لیکن اپنے عقل پہلو کے لحاظ سے وہ ہم سے آزاد

ہے۔ اس پر سنا دلوں کا افسوس، جو عالم طبع تک محدود ہے، نہیں پڑتا۔ آگے چل کر کنہی کہتا ہے: ”ہمارا نفس ایک بسیط لافانی جو ہر ہے جو عالم معقول سے عالم محسوس میں آتا ہے لیکن باقی ہے پہلی حالت یا دوسرے۔ اس کا جیسا کہ نہیں گنتا کیوں کہ وہ بہت سی ایسی ضروریات رکھتا ہے جو پہلی پوری نہیں ہوتیں۔ اس لیے ان کے ساتھ دوسروں کے جذبات وابستہ ہوتے ہیں۔ اس عالم کلن و نساد میں کسی چیز کو قیام نہیں ہے۔ یہاں انسان سے ہر لمحہ اس کی محبوب چیزیں چین لیا جاتی ہیں۔ ہوتا صرت عقل کی دنیا کہ ہے اس لیے اگر ہم چاہتے ہیں کہ ہماری خواہشیں پوری ہوں اور ہم ان چیزوں سے محروم نہ کیے جائیں جن میں ہم عزیز رکھتے ہیں تو ہم پر لازم ہے کہ ہم عقل کی ایسی دولت و خوبی خدا تعالیٰ اور احوال حسد کی طرف توجہ کریں۔ لیکن اگر ہم صرت مادی اشیاء کے طلب نگاہیں تو گویا ہمیں اس چیز کی تلاش ہے جو وجود کیا نہیں رکھتی۔

کنہی کے نظریہ علم میں بھی یہ افلاکی، مافوق الطبعی، دینی موجود ہے اس نظریے کی رو سے ہمارا علم یا محسوس ہونا ہے یا معقول۔ اس کے درمیان جو تخیل یا تصور کی قوت ہے وہ قوت وسطی کہلاتی ہے۔ جو اس جزو (مادی صورت) کا اندازہ کر سکتے ہیں لیکن نفس کل معنی نوع یا جنس (معقول صورت) کا اندازہ کرتا ہے اور جس طرح سے محسوس اور جس ایک چیز ہے اسی طرح نفس کے اندازات اور خود نفس ایک چیز ہے۔

یہاں سب سے پہلی بار روح یا عقل کے مسئلے کے وہ مشکل اختیارات ہیں جو وہ تصور ہے جسے تغیر کے ساتھ تمام متافسیر مسلم فلسفیوں کے یہاں نظر آتا ہے۔ اسلامی فلسفے کی پوری تاریخ میں یہ خصوصیت ہے کہ جس طرح مسیحی ترویج وسطی کی کلیات کے منظرے میں ایک خارجی علمی مقصد کی جھلک نظر آتی ہے اسی طرح مسلمانوں میں عقل یا نفس مدد کی بحث سے تربیت نفس کی داخلی ضرورت کا اظہار ہوتا ہے۔

کنہی عقل کی چار قسمیں قرار دیتا ہے۔ اولاً وہ عقل جو دائمی حقیقت رکھتی ہے اور کائنات میں تمام معقولات کی علت اور اصل ذات ہے یعنی خدا یا عقل اول۔ دوسرے عقل بحیثیت نفس قرانی کے معقول عنصر یا قوت کے۔ تیسرے عقل بحیثیت نفس کی حقیقی جبلت یا جھلک کے جس سے نفس ہر لمحہ کام لیتا ہے جیسے کاتب اپنے فن سے۔ چوتھے عقل بحیثیت نفس کے جس کے ذریعے سے وہ حقیقت جو نفس میں ہے خارجی موجودات کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ یہ آخری عقل کنہی کے نزدیک انسان کا فعل ہے مگر قوت کے لعل کی طرف منتقل ہونے کو یا علت اولیٰ کے بدلے ممکن کے موجود

ہوئے کہ وہ اس عقل کا کام سمجھتا ہے جو قدیم اور حقیقی ہے۔ حقیقی عقل ہمیں عالم بالا سے ملتی ہے اس لیے عقل سرم عقل مستعار کہلاتی ہے۔ تبارک و تعالیٰ اصل خیال کہ اشیا کا علم خالق سے ہمارے نفس میں داخل ہوتا ہے اس شکل میں، یعنی عقل مستعار کے نظریے کی صورت میں اپنا سلسلہ عرب فلسفے کے توسط سے کسی فلسفے تک پہنچا ہے۔ انسوس یہ ہے کہ کسی فلسفے کی دوسری بھی یہ نظریہ قریب قریب صحیح ہے۔ اصل میں یہ اجماع و اشتراقیوں کی ہے جنہوں نے اُسے ارسطو کی طرف منسوب کر دیا تھا۔

انسان کے پاس جو چیز سب سے اعلیٰ ہوتی ہے اُسے وہ ہمیشہ خدا یا دیوتاؤں کی طرف منسوب کرتا رہا ہے۔ مسلم فقہاء ہمیشہ انسان کے نیک افعال کو بلا واسطہ فعل الہی کا نتیجہ سمجھتے ہیں لیکن فلسفیوں کے نزدیک علم علی سے بڑھ کر ہے۔ علی جس کی جہاں کچھ عمرسات کی دنیا ہے، انسان کی تک جہاں ہے۔ لیکن اس کا سب سے اعلیٰ علم، یعنی عقل محض، عالم بالا سے نازل ہوتا ہے۔

ظاہر ہے کہ عقل کا نظریہ جس حیثیت سے وہ کنہی کے یہاں ہے، سکندر افرویدی کی کتاب "معیل بلذدوم" کے نفس کے بیان سے اخذ ہے۔ لیکن سکندر نے صاف صاف کہا ہے کہ ارسطو کے نزدیک "عقل" وہ چیز ہوتی ہے۔ اس کے بقولان کنہی کہتا ہے کہ ارسطو اور افلاطون کی رائے یکساں ہی جو خدوایں کی ہے یہاں تو فیضانِ غوثی اور تو فلاطونی و صاف بل مل گئے ہیں۔ کسی نہ کسی طرح ہر چیز میں چار کا حد ثابت کرنا اور افلاطون اور ارسطو کے خیالات میں کچھ مل کر تطابقت پیدا کرنا ضروری سمجھا جاتا ہے۔

اب ہم مندرجہ بالا بیان کا خلاصہ کرتے ہیں۔ کنہی معتزلی عالم دین اور تو فلاطونی فلسفی تھا اور اس کے مطالعہ فریضہ غوثی خیالات بھی رکھتا تھا۔ اس کا نصب العین سقراط کی ذات تھی جس نے اہتمس کے طہوں کے باطنوں شہادت پائی۔ اس کے انہام اور اس کی تعلیم پر کنہی نے کئی کت ہیں کھیں ہیں۔ تو فلاطونی انداز سے وہ ارسطو اور افلاطون کے خیالات میں تطابقت کی کوشش کرتا ہے۔

تاہم روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ پہلا شخص تھا جس نے اپنی تصانیف میں ارسطو کی پیروی کی اور پچھلے قریب قول بے بنیاد نہیں ہے۔ اس کی کتابوں کی طویل فہرست میں متعدد حصے ارسطو کے ذکر کا ہے۔ وہ صرف ترجمے پرکتفا نہیں کرتا تھا بلکہ جن کتابوں کا ترجمہ کرتا اُس کا وقت نظر سے مطالعہ، ان کی اصلاح اور شرح بھی کرتا تھا۔ بہر حال ارسطو کی حیسیات اور سکندر افرویدی کی شریعت کا اس پر گہرا اثر ہوا ہے۔ اس کا پتہ اس طرح کے اقوال سے چلتا ہے کہ دنیا اصل میں باطل

نہیں بلکہ بالعموم قسم ہے۔ حرکت دائمی ہے وغیرہ وغیرہ۔ اس زمانے کے فلاسفہ نظریات اور اصولی مسائل کہتے تھے کہ حرکت بھی عدد کی طرح دائمی نہیں ہے۔

علاوہ اس کے کندی اپنے عہد کے محب سب پرست فلسفے سے قطعاً پرہیز کرتا تھا۔ چنانچہ وہ کیا کواکب فزعی سمجھتا تھا۔ وہ ان چیزوں کے کرنے کو انسان کے لیے ناممکن سمجھتا تھا جنہیں صورت فطرت کر سکتی ہے۔ اس کی رائے میں جو کوئی بھی گنہگار بنائے گی کوشش کرتا ہے وہ یا تو دوسروں کو یا اپنے نفس کو دھوکا دیتا ہے۔ مشہور و معروف طبیب روزی نے کندی کے اس قول کی تردید کی کوشش کی ہے۔ معلوم اور مصنف دونوں کی حیثیت سے کندی کی عہد و جہد زیادہ تر ایسی انجمن، جزائر اور طبیب میں تھی۔ اس کا سب سے زیادہ وفادار اور سب سے متاثر شاگرد احمد ابن محمد ابن طبیب الشری تھا۔ (سال وفات ۸۹۹) وہ نظریہ معتقد باللذہ کا لازم اور مصاحب تھا اور اس کی بے ہری یا خود لائی کا وہ شکار ہوا۔ وہ علوم باطن اور نجوم سے شغف رکھتا تھا اور کوشش کرتا تھا کہ تخلیق کی عجائبات سے خالق کو پہچانے۔ اُسے جزائر اور تارک سے بھی دل چسپی تھی۔ کندی کے ایک اور شاگرد ابو مشرعلی زیادہ شہرت حاصل کی ہے لیکن یہ محض اس کے نجوم کے کمال کے سبب سے تھی۔ کہا جاتا ہے کہ پہلے وہ فلسفے کا سخت مخالفت تھا۔ مگر ریاضی کی سطحی تحصیل سے اُسے نجوم کا شوق پیدا ہوا اور سنیائیں۔ برسی کی عمر میں اس نے کندی کی شاگردی کی۔ خواہ یہ واقعہ صحیح ہو یا غلط اس میں شبہ نہیں کہ تعلیم کی یہ راہ اس زمانے میں عام تھی۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ عربی علوم کے نشوونما کی پس مندی میں لوگ کس جستجو اور شوق کے ساتھ علوم و فنون کا بغیر بھی طرح چھے بھٹے علمی مطالعہ کیا کرتے تھے۔ کندی کے پیروؤں نے استاد سے زیادہ ترقی نہیں کی۔ اس کی ادبی عہد و جہد میں سے صرف متفرق اقوال ہم تک پہنچے ہیں۔ ممکن ہے کہ اخوان الصفا کے فلسفے میں اس سے کچھ محفوظ رہا ہو لیکن موجودہ معلومات کی بنا پر اس کا تعین نہیں کیا جاسکتا۔

۲۔ فارابی

دوسری صدی میں طبیعی فلسفیوں اور منطقوں یا اہل الطبیعیات کے ماہروں میں امتیاز کیا جانے لگا۔ ان منطقوں کا طرز استدلال شکلیں کے طرز سے زیادہ صحیح اور ان کا موضوع بحث طبیعیات کے موضوعات سے مختلف تھا۔ نیشا پورث کو غیر یاد کہہ کر انھوں نے ارسطو کے دس حیثیت

سے وہ اشاراتی لباس میں نظر آتا تھا، وطن شاگردی میں پناہ لی۔

ہمیں اس معاملے میں ذوق علمی کے دو پہلوؤں سے بحث کرنی ہے۔ طبعی فلسفی کم و بیش فطرت کے بے شمار خارجی مظاہرے سے دل چسپی رکھتے تھے مثلاً جبرائیل یا علم الاقوام۔ وہ ہر جگہ اشیا کے اثرات کی تحقیق کرتے تھے مگر حقیقت بننے کے مرض اس کے اثر سے پرچا نہیں۔ جب کبھی وہ طبیعت نفس اور عقل سے گزر کر ذات الہی تک پہنچتے تھے تو اس کا ذکر محض علت العلل یا خالق حکیم کی حیثیت کرتے تھے جس کے فضل و کرم اور حکمت کا ثبوت اس کی مخلوقات سے ہوتا ہے۔

اہل عقل کا انداز بالکل جدا گانہ ہے۔ جبروی واقعات ان کی نظر میں محض غرضی تسبیح قیمت دیکھتے ہیں۔ یعنی صرف اس حد تک جہاں تک کہ وہ کسی قوانین سے مستبط کیجے جاسکیں۔ اگر طبعیت کا مرکز خیال اشیا کے اثرات ہیں تو منطقیین اشیا کو ان کے اسباب کے ذریعے سے سمجھنا چاہتے ہیں۔ انھیں ہر جگہ اشیا کے تصور کی اوجہ ان کے نزدیک سب سے اعلیٰ حقیقت ہے تلاش ہے دونوں کا تضاد اس سے ثابت ہو جائے گا کہ خدا کی اہم صفت ان کے نزدیک خالق حکیم ہونا نہیں بلکہ واجب الوجود ہونا ہے۔

زمانے کے لحاظ سے منطقیین طبعیت کے بعد تھے۔ چنانچہ ستر مل علم کلام میں پہلے خدا کے افعال کی اس کے بعد اس کی ذات کی بحث موصوفی غور میں لائی جاتی تھی۔ فلاسفہ و نظریہ کے اہم ترین نمائندہ کی حیثیت سے ہم رازی کو دیکھ چکے ہیں۔ وہ منطقی ماہر تھا۔ اسی مسائل جن کی تیسرہ کنہی و غیرہ نے اٹھائی تھی اپنے نقطہ کمال پر رازی کے ہم عصر ابو نصر محمد ابن محمد ابن طحان ابن الذہبی الخاندانی کے یہاں پہنچے۔

خاندانی کی عام زندگی اور تعلیم کے متعلق جتنی معلومات بہت کم ہیں۔ وہ ایک خاموش طبیعت کا آدمی تھا جس نے حکومت کی سرپرستی میں اوروں کے ہل کر تصوف کے لباس میں اپنے آپ کو فلسفیانہ مشاہدے کی زندگی کے لیے وقف کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا باپ ایمان میں سب سے سادہ تھا۔ وہ وادی جرجان و اہل ہر کے ضلع خارا ب میں ایک چھوٹا سا قلعہ بند مقام تھا، یہاں اس نے بغداد میں تعلیم پائی اور کچھ دن تک ایک سنی یوحنا ابن حیلان کا شاگرد رہا۔ اس کی تعلیم ادبیات اور ریاضیات یا سنی قرون وسطیٰ کی اصطلاح میں "فنون نظامیہ" اور "علوم اربعہ" دونوں پر مبنی تھی۔ اس کی ریاضی کی تحصیل کا ثبوت اس کی چند تصانیف سے اخصصاً ان کتابوں سے ملتا ہے جو برہنہ میں ہیں۔ مشہور ہے کہ وہ دنیا کا سب سے زیادہ دینی شاعر، زبانی بول سکتا تھا۔

اس کی تصانیف سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے اور یہ قرین قیاس بھی ہے کہ وہ فارسی اور ترک جانتا تھا۔ اس کی عربی بہت سلیس ہے اور دل کشی سے خالی نہیں۔ البتہ اسے مزاحمت اہفاظ اور ہم معنی فقرات کی عکس کار کا جوشوق ہے اس سے بھی کبھی فلسفیانہ اصطلاحات کی وضاحت میں غلط پڑتا ہے۔

جس فلسفے کے حلقے میں فارابی داخل ہوا اس کا مرکز نزہ کا حدسہ تھا۔ مابعد الطبیعی مسائل پر یہ لوگ بمقابلہ اہل حنن اور اہل بصرہ کے زیادہ توجہ کرتے تھے۔

بنیاد میں عربی تک نفیم اور معروف جودہ چہدہ ہونے کے بعد فارابی نے عالمی سیاسی مشکلات کے سبب سے، طلب میں سکونت اختیار کی جہاں سیع الدرد کا عظیم الشان درہ تھا۔ مگر اس نے اپنی عمر کا آخری حصہ دربار میں نہیں بکرتیج دولت میں گزاریا۔ دسبر شہرہ میں اس نے بحالت سفر و مشق میں وفات پائی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے رقی باو شاء نے مونیانہ خرد بہن کہ جانے کی نذر پڑی۔ اس کی عمر اتنی برس کی مشہور ہے ممکن ہے کہ وہ اس سے زیادہ عمر کو پہنچا ہو۔ اس کے ہم عصر اور ہم مکتب ابو بکر سینہ نے اس سے دس سال پہلے اور اس کے شاگرد ابو ذر کریم بھی ابن عدی نے ۱۱۷۷ھ میں ۸۷ برس کی عمر میں وفات پائی۔

فارابی کی کتابوں کا ذکر سب تصنیف کے لحاظ سے نہیں کیا گیا ہے۔ وہ چھوٹے چھوٹے رسالے جن میں اس نے شکلیں یا طبیعی فلسفیوں سے مناظرہ کیا ہے اگر واقعی ہم تک اصل حالت میں پہنچے ہیں تو وہ یقیناً اس کی عام پسند یا فوری کی تصانیف میں سے ہوں گے۔ اس کے خیالات کی تشریح ان کتابوں کی مدد سے ہونی چاہیے اور اسطے طریب میں اس لیے وہ مشرق میں معلم ثانی یا اسطوے ثانی کہلاتا ہے۔

اس کے عہد سے اسطو کی یا اسس سے منسوب تصانیف کی تعداد دو ترمیم معین ہو گئی ہے۔ سب سے پہلے آثار منطقی تصانیف یعنی قاطعہ ریاس، باری اور بنیاس، قاطعہ اور فی قاطعہ، اناطیقا، ثانیہ، طریقا، سفظ، و بطریقا، بو طیق، جن کے دیباچہ کے طور پر فروریوس کی ایسا غریبی ہے۔ اس کے بعد منطقیات کی کتابیں، کلیات طبعی، کتاب السار والعام، حکون و حفا، علم کائنات، الجو، النفس، الحس، والحسوس، کتاب نباتات، کتاب حیوانات اور آخر میں مابعد الطبیعیات الاطلاق، جو بطریقا (سیاست مدن) وغیرہ ہیں۔

اسطو کی مفروضہ اثر و جاکر فارابی اصل کتاب سمجھتا تھا۔ فر فلاطون ایزاز سے اور اسلامی عقائد

کامی تدبیر کا خاکہ کرتے ہوئے وہ افلاطون اور ارسطو کے فلسفے میں مطابقت کی کوشش کرتا ہے۔ اس کو جس چیز کی ضرورت ہے وہ تنقید خالص نہیں ہے بلکہ مکمل تصور کا خیال ہے۔ اس ضرورت کے پہلا کمرے کے لیے جس میں علمی رنگ سے مذہبی رنگ نیا رہا ہے وہ فلسفیانہ اختلافات کو نظر انداز کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ارسطو اور افلاطون میں صرف انداز بیان کا اور علی طرز زندگی کا فرق ہے۔ ان کی حکمت ایک ہی ہے۔ وہ فلسفے کے امام یعنی صاحب الامر ہیں اور چونکہ وہ دونوں آزاد اور خلاق ذہن رکھتے تھے اس لیے فارابی کے نزدیک وہ بات جس پر وہ دونوں متفق ہوں تمام جماعت اسلامی ملن کے حوالہ سے زیادہ وقعت رکھتی ہے جو بعض کو درہنہ عقیدہ پر ملتا ہے۔

فارابی کا شمار اطباء میں ہوتا ہے لیکن جتنا ہر اس نے کبھی مطلب نہیں کیا۔ اس نے اپنے آپ کو برتن مدعیانِ حلالہ کے لیے وقف کر دیا تھا۔ مسئلے قلب کو وہ تمام فلسفیانہ خود و فکر کی بنیاد اور اس کا محور سمجھتا تھا۔ طلب حق پر ہر صورت میں زور دیتا ہے خواہ اس میں انسان کو ارسطو کی مخالفت ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔ بقول اس کے انسان کو ہندسہ اور منطق سے قوت حکم کی تربیت کرنا چاہیے تاکہ اس سے علمی صیغہ اور عقلی علوم میں کام لیا جاسکے۔ لیکن مخصوص علوم سے فارابی کو بہت کم شغف تھا۔ اس نے اپنی قوتِ کار کو منطق، ابعاد الطبیعیات اور اصول طبعیات کو بنایا تھا۔ فلسفہ اس کے نزدیک حقیقت اشیا کا علم ہے جسے حاصل کر کے انسان خدا سے مشابہ ہو جاتا ہے۔ یہی ایک جامع علم ہے جو جامعہ سائنس دنیا کی ہم آہنگ تصویر پیش کرتا ہے۔ فارابی حکماء میں یہ اعتراض کرتا ہے کہ وہ خصوصاً عام کی تصدیقات کی بجائے کیے بغیر ان پر اپنے دلائل کی بنیاد رکھتے ہیں۔ طبیعی فلسفیوں پر وہ یہ الزام لگاتا ہے کہ وہ ہمیشہ حیرتوں کے اثرات سے محنت کرتے ہیں اور ان کے لیے تیسراتے کے تضاد سے محذور عقل کا ہم آہنگ غرضان حاصل کرنا ناممکن ہے۔ بہ غلات ان لوگوں کے وہ خود تمام موجودات کی علت اولیٰ کی تحقیق کرنا چاہتا ہے۔ اس لیے ہم اس کی تاریخی اور اذعان حیثیت کے ساتھ ظاہر کرنے میں اس دعت کا مایاب ہوں گے جب ہم پہلے اس کی منطق، ابعاد الطبیعیات، طبیعیات اور حکمت ملی کا ذکر کریں۔

فارابی کی منطق بعض علمی خیالات کی تحلیل پر نہیں ہے بلکہ اس میں بہت سے مسائل صرف نحو کے متعلق اور بعض فقرہ علم کے مباحث بھی شامل ہیں۔ صرف و نحو تو کسی ایک قوم کی زبان تک محدود ہوتا ہے لیکن منطق اس کے برخلاف تمام قوموں کی مشترک عقل زبان سے بحث کرتی ہے۔ اس کا کام یہ ہے کہ زبان کے مفردات سے مرکبات کی، نقطہ سے جملہ کا کام کی نشوونما کرے۔

مطلق کے موضوع کا حقیقت سے دو طرفہ کا قلعن ہے اس لیے اس کے دو حصے ہیں۔
 پہلے حصے میں تصورات اور تعریفات ہیں اور دوسرے حصے میں احکام، نتائج اور تصدیقات ہیں۔
 تصورات کا ذکر تعریفیات کے ساتھ محض ظاہری حیثیت کے اعتبار سے ہے دراصل میں تصورات
 پہلے خود حقیقت سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے یعنی نہ صحیح ہیں نہ غلط۔ یہاں تصور سے فارابی کا مقصود
 خیال کے سادہ ترین عناصر میں جن میں حواس خمسہ کے ذریعے حاصل کیے ہوئے خارجی اشیاء کے احکامات
 بھی شامل ہیں اور وہ خلقی تصورات بھی جو ابتدا سے ذہن میں موجود ہوتے ہیں جیسے واجب، موجود،
 ممکن وغیرہ۔ ہم انسان کو ان تصورات کی طرف متوجہ کر سکتے ہیں۔ اس کے نفس میں ان کا شعور پیدا کر سکتے
 ہیں لیکن انہیں ثابت نہیں کر سکتے اور نہ کسی معلوم شے سے نسبت دے کر ان کی توجیہ کر سکتے ہیں
 کہیں کہ یہ خود ہی پہلے مدعا صحیح ہیں۔

اور احکامات یا تصورات کی ترکیب سے تصدیقات بنتے ہیں جو صحیح یا غلط ہو سکتے ہیں استدلال
 کے ذریعے تصدیقات کا ان اصولوں پر مبنی ہونا ثابت کیا جاسکتا ہے جو ذہن میں خلقی طور پر موجود
 ہیں جنہیں عقل خود بخود قبول کر لیتی ہے اور جن میں ثبوت کی گنجائش نہیں۔ ایسے تصدیقات جو تمام علوم
 کے اصولی مسائل یا علوم متعدد میں، ریاضی، مابعد الطبیعیات اور علم اخلاق کے لیے ضروری ہیں۔
 استدلال کی بحث میں کے ذریعے سے ہمیں کسی معلوم اور ثابت شدہ شے کی مدد سے کسی
 نامعلوم شے کا علم ہوتا ہے فارابی کے نزدیک اصلی مطلق ہے خاص خاص الجواب یا معتلاست
 (طایفہ پاس) کا علم ان کی باہمی ترکیب سے تصدیقات قائم کرنا (آریناس) نتائج تک پہنچنا
 نامعطلاتے اولیٰ، یہ سب محض اس بحث کے ابتدائی مراحل ہیں۔ استدلال کے بیان میں اہل مسئلہ
 یہ ہے کہ ایک کلی یعنی علم کے، جیسا کہ فیصد کو ہونا چاہیے۔ معیار معلوم کیے جائیں۔ اصل معیار یہاں
 تفسیر و تفسیر ہے جس کے ذریعے سے کسی ہم آہنگ تصدیق کی صحت اور عدم اور ساتھ ہی اس کے
 منہ کا غلط اور ناممکن ہونا معلوم ہو۔ اس بنا پر علمی منہاج کی حیثیت سے افلاطون کے دیاگورس کو
 ارسطو کے بریٹریا پر ترجیح دینا چاہیے۔ اس کے علاوہ فارابی تصدیقات کی بحث میں محض صوری پہلو
 پر اکتفا نہیں کرتا۔ اس کا دعویٰ ہے کہ یہ محض ایک منہاج کا کام نہیں دیں گے بلکہ اس سے بڑھ کر وہ
 چیز جو حقیقت کا راستہ دکھائے گی۔ سچے علم کو پرہیزگیا سے نکالے گی۔ یہاں تصدیقات
 پر محض اس حیثیت سے نظر نہیں ڈالی جاتی کہ یہ صوری نتائج حاصل کرنے کا مواد ہیں بلکہ ان کے نفس
 مطلب کے متعلق بھی یہ تحقیق ہوتی ہے کہ وہ علوم محبوبہ کے اعتبار سے کس حد تک قابل قبول ہے یعنی

تصدیقات کی بحث محض فلسفے کی تہید ہی نہیں بلکہ خود فلسفے کا ایک حصہ ہے۔

استدلال کی بحث کا نقطہ آغاز جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں لازمی علم سے ہوتا ہے جس کا موضوع واجب الوجود ہے۔ لیکن اس کے آگے ممکنات کا بہت بڑا میدان موجود ہے جن کا علم ہمیں صرف ظن کی صورت میں ہو سکتا ہے۔ ظن کے متحد و ملحق ہیں۔ وہ طے بنے جن سے ہیں ممکنات کا علم ہوتا ہے۔ طریقہ یقین بیان کیے گئے ہیں اس کے بعد مضبوط رابطہ یقین اور طریقہ کا نمبر ہے جو عموماً علی الاطلاق رکھتی ہیں لیکن غالباً انہیں مع طریقہ کا علم حکام میں داخل کرتا ہے۔ وہ آگے چل کر کہتا ہے کہ صرف ان طریقہ کا نمبر پر پے علم کا جانا قائم ہو سکتا ہے۔ لیکن طریقہ کا انکام سے لے کر طریقہ تک ظن و تحقیق کا وہ جو کم ہوتے ہوتے صرف حقیقت کا دکھاوارہ ہوتا ہے۔ چنانچہ سب سے کم وجہ پر طریقہ ہے جو غلطی کے نزدیک محض دور راغولی اور بے اطلاقی پر مشتمل ہے۔

فرز پر جس کی ایسا فرقی کے سلسلے میں ہمارے فلسفے نے مہکلیات کے سلسلے پر بھی پانی پڑا ہے۔ جزئیات اس کے یہاں نہ صرف اشیاء اور حیثیات میں بلکہ خیال میں بھی ہوتی ہیں۔ اسی طرح کلیت نہ صرف عرض کی حیثیت سے منفرد اشیاء میں موجود ہے بلکہ ہر کی حیثیت سے نفس میں بھی ہے۔ عقل انسانی کلیت کو اشیاء سے تجرید کے ذریعے سے حاصل کرتی ہے۔ لیکن یہ اس سے پہلے ہی بالذات موجود تھی۔ چنانچہ معنوی حیثیت سے اقبل الواقعہ، فی الواقعہ اور بعد الواقعہ کا فسر فی غالبی کے یہاں بھی موجود ہے۔

کی مطلق ہستی بھی مہکلیات میں داخل ہے۔ کیا مطلق وجود محض ایک محمول ہے؟ اس سوال کا جس کے سبب سے فلسفے میں اتنے نکتے بپا ہوئے ہیں، غالبی نے بالکل صحیح جواب دیا ہے۔ ہستی اس کے نزدیک ایک نحوی یا منطقی علاقہ ہے حقیقت کا باب نہیں ہے جو نفس شے کے متعلق کچھ ظاہر کر سکے۔ کسی شے کی ہستی اس شے سے ملوہ کوئی حقیقت نہیں رکھتی ہے۔

اس منطق انداز خیال کا مکس غالبی کی مافوق الطبیعیات میں بھی نظر آتا ہے۔ بجائے حدوث اور تقدم کے یہاں ممکن اور واجب کے تصورات زیادہ نمایاں ہیں۔ غالبی کے نزدیک تمام اشیاء یا تو ممکن ہیں یا واجب۔ اس کے ساتھ کوئی تیسری قسم نہیں۔ اب چونکہ ہر ممکن کے حقیقی بننے کے لیے کوئی علت ضروری سمجھی جاتی ہے اور عقل کا سلسلہ لامتناہیت تک نہیں جاسکتا اس لیے ہم مجبور ہیں کہ ایک واجب الوجود کو مانیں جو علت سے بری، کامل، تقدم، موجود اور کمالی ہے۔ تعبیر سے برتا ہے عقل مطلق اور غیر محض ہے۔ خود ہی عالم اور خود ہی معلوم ہے اور اپنے من لازوال و غیر پریشال

پر آپ ہی شہید ہے۔

اس ذات کے وجود پر دلیل نہیں لائی جاسکتی کیوں کہ وہ خود تمام اشیاء کی دلیل اور علت ہے اور وجود اور حقیقت اس کے اندر ایک ہو جاتے ہیں۔ اس کے تصور ہی میں یہ داخل ہے کہ وہ واحد ہے کیوں کہ اگر دو اولیٰ اور مطلق ذاتیں ہوتیں تو وہ کسی حد تک یکساں، کسی حد تک مختلف ہوتیں۔ دونوں میں سے کوئی بیسقط نہ رہتی۔ جس کے اکل ذات کو واحد ہونا چاہیے۔

اس اول، واحد، حقیقی وجود کو ہم خدا کہتے ہیں۔ اور چونکہ اس کی ذات میں وہ سب چیزیں اس طرح ایک ہو گئی ہیں کہ ان میں جنس تک کا فرق باقی نہیں ہے اس لیے اس کی کوئی تحلیل نہیں ہو سکتی تاہم انسان اس کی طرف ان ناموں کو منسوب کرتا ہے جو زندگی کے سب سے بہتر اور برتر اقدار کو ظاہر کرتے ہیں کیوں کہ اس پر اسرار نسبت میں لفظوں کے معنی معنی باقی نہیں رہتے اور وہ تضاد و تناقض سے بالا ہو جاتی ہیں۔ بعض اسماء عین ذات کی طرف منسوب ہیں اور بعض ذات کا علاقہ کائنات سے ظاہر کرتے ہیں مگر ان سے وحدت ذات میں غلط نہیں پڑتا۔ ان سب کو محض استعارات یا نام تمام قیاسات سمجھنا چاہیے۔ اصل میں ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ ہم جو تصور خدا کی اکل ذات کا رکھتے ہیں وہ خود بھی مکمل ہوتا جیسے، یا فنی کے تصورات طبعی تصورات کے مقابلے میں اسی سبب سے زیادہ مکمل ہیں کہ ان کا موضوع زیادہ مکمل ہے۔ لیکن بات یہ ہے کہ ذات اکل کے معاملے میں ہماری وہی حالت ہے جو روشن ترین نور کے معاملے میں ہوتی ہے۔ ہم میں اس کے دیکھنے کی تاب نہیں ہے۔ غرض ہمارے جسم آدمی کے فاضل کا اثر ہمارے عرفان پر بھی پڑتا ہے۔

خدا کی معرفت ہمیں خدا اس کی ذات پر غور کرنے سے اتنی کسمانی سے حاصل نہیں ہو سکتی جتنی ان ذہنوں کو مومن فکر میں لانے سے ہے جو اس سے صادر ہوئی ہیں۔ کل کائنات کا وجود اسی کی ذات واحد سے ہے کیوں کہ اس کا علم سب سے برتر قوت خلاق ہے۔ تخلیق کا سرچشمہ کوئی ایسا ارادہ نہیں جو قدرت مطلقہ کا حامل ہو بلکہ وہ علم ہے جو خدا بر جہت واجب الوجود کے رکھتا ہے۔ اس کے پاس اول سے اشیاء کے نونے یا مہر میں موجود ہیں اور ہمیشہ اس کی ذات سے اس کی شیعہ پیدا ہوتی ہے جو مجازی کل یا عقل اول کہلاتی ہے اور پیر دنیٰ انلاک کو حرکت میں لاتی ہے۔ اس عقل سے ایک دوسرے کے واسطے سے آخر عقل انلاک پیدا ہوتی ہیں جو چنی جنس میں یکساں کامل اور اجزائے مساوی کی خالق ہیں۔ یہ عقل جو انلاک آسمانی کہلاتی ہیں، وہی کہ وجود کا دوسرا درجہ بناتی ہیں۔ دوسرے درجے پر انسانوں کی عقل فعال ہے جو روح القدس بھی کہلاتی

ہے اور ارض و سما کے درمیان رابطہ پیدا کرتی ہے۔ جو حقے دھبے پر نفس ہے۔ عقل اور نفس دونوں خالص و عدت کی حالت میں پائی نہیں رہتے بلکہ ان پر کثرت کا اثر ہو جاتا ہے کیوں انسان کی ہستی عالم کثرت کا ایک جزو ہے۔ پانچویں اور چھٹے دھبے کی ہستیاں عدت ادا شدہ ہیں۔ یہاں اگر عقل ہستیوں کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔ اول تین ملین یعنی خدا، عقل، افلاک اور عقل خالص غیر جسم ہیں لیکن ان کے بعد کے تین ملین نفس، عدت ادا نہ ہو غیر جسم ہیں تاہم انھیں جسم سے بھی ملتا ہے۔

عقل ہستیوں کی طرح جسم اشیا کے سب سے پہلے ہیں اجسام (اجرام) ساوی، اجسام خالص، اجسام جوفی، اجسام نہائی، معدنیات اور عناصر۔ ظاہراً ظاہری کے یہاں سب چیزوں کی تقسیم تین تین میں ہونے کا سبب اس کے عیسائی عقولوں کا اثر ہے کیوں کہ ان کے نزدیک تین کا دھبہ ہی اہمیت رکھتا ہے جو ظاہر و طبیعی کے یہاں چار کا عدد۔ اصطلاحات میں بھی اس کی روایت کی گئی ہے۔

لیکن یہ بعض ظاہری چیزیں ہیں نفس مضمون فو ظاہری فلسفے پر مبنی ہے۔ دنیا کی آفرینش باسود و ایک قدم عقلی عمل کی حیثیت سے دکھائی گئی ہے۔ عقل اول اپنے خالق کا تصور کرتی ہے تو افلاک کی عقل ثانی پیدا ہوتی ہے۔ لیکن جب عقل اول اپنی ذات کا تصور کر کے جوہر بن جاتی ہے تو اسے اجسام اول یعنی سب سے اونچے افلاک پیدا ہوتے ہیں اور اسی طرح یہ سلسلہ تک پہنچے فلک یعنی فلک قرینک پہنچتا ہے۔ یہ ترتیب بالکل نظام بطیموری کی جس سے ہر تعلیم یافتہ کم سے کم ڈانے کی کامیڈی کے قدیم سے واقفیت رکھتا ہے اشرافی ترتیب کے مطابق ہے۔ سب افلاک مل کر ایک سلسلہ بناتے ہیں جو کہیں سے قویٰ نہیں کیوں کہ تمام موجودات میں و عدت ہے دنیا کی آفرینش اور بقا ایک ہی چیز ہے۔ کائنات میں دھرتی ذات الہی کی و عدت کی نقل ہے بلکہ اس کی خوشنما ترتیب میں مدد الہی کی جھلک بھی نظر آتی ہے۔ کائنات کا منطقی نظام ایک عقلاتی نظام بھی ہے ظاہر ہے کہ تحت قمری دنیا سراسر افلاک کی دنیا کی ماتحت اور پابند ہے۔ عالم بالا کے اثرات جیسا کہ ہم عقلاً جانتے ہیں، کائنات کی مجموعی لازمی ترتیب میں نظر آتے ہیں۔ اس کے علاوہ تجربے سے معلوم ہوتا ہے کہ افلاک کا اثر منفرد واقعات پر بھی پڑتا ہے لیکن تعالٰیٰ فطرت کے اصول کے مطابق معنی چند خصوصیات قوانین طبیعی کے ماتحت۔

نجوم کا جو غیر معمولی اور اتفاقی باتوں کو مستندوں کے قرآن کی طرف منسوب کرتا ہے

غالبی مخالفت ہے۔ اتفاقی باتوں کا یقین علم نہیں حاصل ہو سکتا اور دنیا کے اکثر واقعات میں یہ قول اسطرح کے اتفاقی حوادث کا رنگ غالب ہوتا ہے۔ مگر عالم مادی کی حالت اس سے مختلف ہے۔ اس کا نظام زیادہ مکمل ہے۔ یہاں اہل قوانین کے مطابق کام ہوتا ہے جس کا اثر مادی دنیا کے لیے سراسر بہبودی اور بہتری ہے۔ اس لیے یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ بعض ستارے سعدی اور بعض نحس۔ آسمان کی طبیعت ایک ہے اور ہر جگہ یکساں سعد ہے۔ اس بحث سے غالبی میں نیچے پر پہنچتا ہے وہ یہ ہے۔ قابل ثبوت اور یقین علم صرف علم ہیئت ہو سکتا ہے جس کی بنا پر مادی ہے لیکن نجوم کے مسائل اور احکام بالکل ناقابل یقین ہیں۔

عالم افلاک کے مقابلے میں، جو بیض ہے، تحت قمری دنیا اور عناصر کے تحت ہے۔ یعنی یہاں تضاد اور تغیر کی حکومت ہے۔ یہاں بھی ظاہری کثرت کے پردے میں وحدت موجود ہے جو عناصر سے لے کر انسانوں تک درجہ بدرجہ بڑھتی جاتی ہے۔ اس سلسلے میں خورد و خفیات غالبی بہت کم پیش کر سکتا ہے۔ وہ اپنے منطق قیاس پر اس قدر ثابت قدم ہے کہ علوم صحیح کی بہت کم پروا کرتا ہے (ان کے زمرے میں وہ وحدت مادہ کے بحروے پر بلائیں و حشیں لکھیا کر بھی شمار کرتا ہے۔ اب ہم اس کے نظریۂ انسان یا نظریۂ نفس انسانی کا ذکر کرتے ہیں جس میں چند لمبے نکات ہیں۔

غالبی کے نزدیک نفس انسانی کے قوی یا عناصر مادی درجے کے نہیں ہیں بلکہ مصوری حادث کا زیر بنائے ہیں۔ ہر ادنیٰ قوت اپنے سے اعلیٰ قوت کا مادہ ہے اور اعلیٰ قوت اپنے سے ادنیٰ قوت کی صورت۔ لیکن سب سے اعلیٰ قوت یعنی خیال غیر مادی ہے اور تمام تحت قوتوں کے لیے صورت کا حکم رکھتا ہے۔ نفس کی ہستی تصور کے ذریعے صورتات سے ترقی کر کے خیال بنتی ہے لیکن تمام قوتوں میں کو سطحش یا اولادہ موجود ہے۔ ہر نظریۂ کا علمی پہلو بھی ہوتا ہے۔ حواس کے احکامات کے ساتھ پسندیدگی یا ناپسندیدگی غیر منطقی ہے۔ نفس اپنے تصورات کو پسند یا ناپسند کر کے قبول یا رد کرتا ہے۔ خیال نیک و بد میں تمیز کرتا ہے۔ ثروت اور اداری کے لیے بھیج یا ہم پہنچاتا ہے۔ اور علوم و فنون کو وجود میں لاتا ہے۔ اور انکے تصور اور خیال کا لازمی تجربہ ایک مادی کامیاب ہوتا ہے۔ جس طرح آگ کے جوہر سے حرارت کا نکلتا۔

نفس جسم کی مکمل صورت ہے لیکن نفس کی تکمیل عقل سے ہوتی ہے۔ عقل ہی اصل انسان ہے۔ اس لیے ہر سب سے زیادہ غور و فکر اور بحث کے قابل ہے۔ عقل انسانی میں پانچ کو تمام

ارضی چیزیں ایک برتر ہستی اختیار کرتی ہیں جو جہات کو نصیب نہیں ہے۔ عقل باقوتہ نیچے کے نفس میں موجود ہوتی ہے۔ آگے چل کر احساس اور تصور کے ذریعے سے اجسام کی صورتوں کا تجربہ کر کے وہ بالفعل یعنی درحقیقت عقل بن جاتی ہے۔ یہ ترقی قوت سے فعل کی طرف یعنی تجربے کا حاصل ہونا خود انسان کا فعل نہیں ہے بلکہ اس کی فاعل مافوق الانسان عقل ہے جو فلک زیریہ یعنی قمری عقل سے مساوی ہوئی ہے۔ چنانچہ علم انسانی عالم ہالاکہ دین ہے، ذکر ذہنی جہد سے حاصل کی ہوئی چیز، ہمارا ذہن مافوق الانسان عقل کی مدد یعنی میں اجسام کو دیکھتا ہے۔ اس طرح سے تجربہ مفعول علم بن جاتا ہے۔ یعنی تجربہ صرف ان صورتوں پر مادی ہوتا ہے جو مادی دنیا سے تجربہ یا استخراج کے ذریعے حاصل کی گئی ہیں۔ لیکن مادی اشیاء سے اقبل اور فوق "صورتیں" یا عام بستیاں ہیں کائنات مادی کی عقل کی شکل میں موجود ہیں۔ اب انسان کو ان منطک صورتوں کی فہم ہوتی ہے۔ صرف انہیں کے ذریعے سے وہ اپنے تجربے کی تفسیر کرتا ہے۔ خدا سے لے کر عقل نوعی تک ہر اعلیٰ صورت صرف اپنے سے ایک درجہ اعلیٰ صورت کی علت ہوتی ہے۔ در بیان صورتوں میں سے ہر ایک اپنے سے اعلیٰ صورت سے انفعالی تعلق رکھتی ہے اور اپنے سے اعلیٰ سے فاعلی۔ چنانچہ فلک زیریں کی مافوق الانسان عقل کو، عقل انسانی (عقل مستفاد) کی نسبت سے میں پاس سے اعلیٰ صورت کا اثر پڑتا ہے، عقل فعال کہیں گے تاہم یہ ہمیشہ فعال نہیں رہتی کیوں کہ اس کی فعالی کی مساوی تک اگر قلم ہر جاتی ہے لیکن خدا کی ذات کامل، حقیقی اور مادی عقل فعال ہے۔ عقل انسانی کی تین جہات ہیں وجود بالفعل، وجود بالقوتہ اور عالم مافوق سے متاثر ہو کر خدا کی کے نزدیک اس کے معنی ہیں کہ انسان کا عقلی نہاد (۱) علم تجربی سے گزر کر (۲) غیر محسوس چیزوں تک پہنچتا ہے (۳) جو تجربے سے اقبل ہیں اور خود تجربے کی علت ہیں۔ عقل اور اس کے علم کے مطابق وجود کے مدارج کے مطابق ہیں۔ اعلیٰ درجے کی چیز اپنے سے اعلیٰ کی طرف شوق و تمنا کے ساتھ بڑھتی ہے اور اعلیٰ چیز اعلیٰ کو اپنی طرف کھینچتی ہے ہم سے مافوق عقل جس نے تمام ارضی چیزوں کو صورت کا لباس بخشا ہے، یہ کشش کرتی ہے کہ ان صورتوں کو کچا کرے تاکہ وہ سب محبت کی کشش سے متحد ہو جائیں۔ پہلے وہ انھیں انسان میں جمع کرتی ہے لیکن علم انسانی کے امکان اور اس کی صحت کا حوالہ اس پر ہے کہ وہی عقل جس نے اجسام کو صورت بخش ہے انسان کو تصور بھی عطا کرے۔ ارضی چیزوں کی منتشر صورتیں عقل انسانی میں متحد ہو جاتی ہیں۔ اس سبب سے انسان کی عقل سب سے اعلیٰ عقل فلکی سے مشابہ

ہو جاتی ہے۔ عقل انسانی کی خاست اور اس کی سعادت یہ ہے کہ عقل اخلاق سے حاصل ہو جائے اور اس طرح خدا کی قربت اختیار کرے۔

یہ وصل انسان کو مرنے سے پہلے حاصل ہونا فادائی کے نزدیک مشتبہ بیکر جمال ہے۔ اس زندگی میں جو علم حاصل ہو سکتا ہے اُس میں سب سے اعلیٰ عقل علم ہے، البتہ جسم سے مجاہد ہونے کے بعد ذی عقل و روح کو کامل ذہنی آزادی حاصل ہو جاتی ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس صورت میں دوسرا کا وجود انفرادی حیثیت سے باقی رہتا ہے یا یہ اعلیٰ عقل کائنات کا ایک جود بن جاتی ہے۔ فادائی اس کے متعلق جو رائے ظاہر کرتا ہے وہ صحت نہیں ہے اور اس کی مختلف تصانیف اس بارے میں ایک دوسرے سے مطابقت نہیں رکھتیں۔ وہ کہتا ہے کہ انسان مرتے چلے جلتے ہیں ایک نسل کے بعد دوسری نسل آتی ہے۔ روح میں مقررہ ترتیب کے ساتھ اپنی ہم جنس روحوں سے مل جاتی ہیں جو جن خیالات اور قوتوں میں اضافہ ہو جاتا ہے، ذی عقل روح میں آمیزش کا واسطہ بن جاتی ہیں۔ ہر روح اپنے اور اپنے ہم جنسوں کے وجود کا تصور کرتی ہے اور اس تصور سے اس کی مسترت گہری ہوتی جاتی ہے۔

اب ہم فلسفہ عملی کا ذکر کرتے ہیں۔ فادائی کے علم الاخلاق اور سیاست مکتبہ کرم چاند ملتان کی زندگی اور عقائد سے قریب تر پاتے ہیں۔ یہاں ہم چند کلی مسائل کا ذکر کرتے ہیں۔ جس طرح منطق میں علم کے اصول کا ذکر ہے اسی طرح علم الاخلاق میں علم کے اصولی قوانین سے بحث کرتا ہے۔ فرق اتنا ہے کہ یہاں علم اور تجربہ کی اہمیت اس سے زیادہ ہے جتنی منطق میں ہے۔ اس کی تفصیل میں فادائی کچھ کئی نقطوں کی پیروی کرتا ہے، کچھ اور سطوح اور ایک حد تک باطنی رہبانی انداز سے وہ ان دونوں سے آگے بڑھ جاتا ہے۔ علمائے دین کے مقابلے میں، جو عقلی علم کو تسلیم کرتے ہیں لیکن عقل کے اخلاقی قوانین کے قائل نہیں، فادائی بار بار اس پر زور دیتا ہے کہ عقل ہی نیک و بد میں تمیز کرتی ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ عالم بالاکہ عقل ہوئی عقل پہلے علم کی رہبر و سربراہ کیوں کہ علم سب نیکیوں میں افضل ہے۔ فادائی اپنے خاص انداز میں کہتا ہے کہ اگر کوئی اور سطوح کی تفصیل پر مجبور نہ ہو سکتا لیکن ان پر عمل کرتا اور کوئی دوسرا شخص بے جا نہ ہونے اور علم کے اصول پر عمل کرتا تو چلا شخص قابل ترمیم ہوتا۔ علم عمل سے برتر ہے اگر ایسا دہن تو عقل کی بنا علم پر قائم رکھی جاتی۔

فلسفہ کے اندر خواہشات نظری طور پر ہوتی ہیں اور جہاں تک وہ لوہاں یا تصور کرتا ہے اس میں حیوانوں کی طرح ارادہ بھی ہوتا ہے۔ لیکن اختیار صرف انسان رکھتا ہے کیوں کہ اُس میں

دارو مدار عقل کے خود فکر پر ہے۔ یعنی اختیار خیال کے نتیجہ کا پابند ہے۔ یہ ایسا اختیار ہے جو ایک لحاظ سے جبر کا ہے کہوں کہ واسطہ در واسطہ کا تصور خدا سے تسانی کی حامل ذات کرتی ہے اس سنی میں ظاہر جبر کا خاک ہے۔

اگر اختیار سے یہ مخلوق ہلے تو اس کی حدود و حدود مصورات کو پایا طایع بنانے میں ناقص رہتا ہے۔ کمال و قرب جا کر ہوتی ہے جب عقل روز کو، اس کی تہ سے آزاد کر کے اور عقل کا محاب اس کی آنکھوں سے دھ کر کے اسے خاص روحانی زندگی بخشی ہلے۔ یہ سب سے افضل سلسلہ ہے جس کے حاصل کرنے کی کوشش اسی کی خاطر کی جاتی ہے یعنی یہی غیر مطلق ہے۔ اس غیر مکتوبہ میں عقل انسانی اپنے سے باوقی کی طرف رجوع کرتی ہے اور عقل افلاک افضل و اعلیٰ ذات کی قربت و محبت میں ہے۔

خود یہ علم اخلاق واقعی اخلاقی حالات سے کم خلق رکھتا ہے لیکن اپنے علم سیاست کو تو فلاحی نے زندگی کے واقعات سے بالکل ہی نا آشنا بنا دیا ہے۔ افلاطون کے "ریاست" کے تصور پر کو اس کا مشرقی انداز خیال بالکل فلسفیوں کی حکومت بنا دیتا ہے۔ فطری ضروریات کی وجہ سے ایک جا بھر لوگوں نے ایک شخص واحد کی اطاعت قبول کر لی ہے خواہ وہ اچھا ہو یا بھلا۔ یہ شخص مگر باجمہم ریاست ہے اس لیے جب ریاستوں کے حکمران اصول اخلاق کے اعتبار سے جاہل، غافل یا بالکل بد ہوتے ہیں تو ریاستیں اجرامات میں ہوتی ہیں۔ یہ خلاصہ اس کے اہمی یا افضل ریاست کی صورت ایک ہی قسم ہے یعنی وہ ریاست جہاں فلسفی کی حکومت ہو۔ ظاہر اپنے خیالی بادشاہ کو تمام انسانی فضائل اور فلسفیانہ کمالات کا مجروح قرار دیتا ہے وہ اصل میں افلاطون ہے محمد مصطفیٰ کی عبارت رسالت میں۔

کمال بادشاہوں کی خیالی تصویر میں (ظاہر) کے نزدیک ایک وقت میں ایسے متعدد حکمران ہو سکتے ہیں اور حکمرانوں کے لیے جہاد و صاف لازم میں اس کے مال شاہ اور وزیر کی جہاں ہو سکتے ہیں ہم اس زمانے کی اسلامی نظریہ ریاست سے ملتی جلتی چیز دیکھتے ہیں لیکن اصطلاحات اور الفاظ اپنے ہوتے ہیں۔ مثلاً ان شرائط کا ذکر وضاحت سے نہیں ہے کہ بادشاہ کا حسب نسب اعلیٰ ہوا و جہاد میں اہمیت کر سکے۔ یہ سب خیالات فلسفے کے کبر میں پیچھے ہوئے ہیں۔

اخلاق صرف اس ریاست میں مکمل ہو سکتا ہے جو بعض سیاسی ادارہ نہیں بلکہ فطری ریاست بھی ہو۔ ریاست کی حالت پر ضرورت اس کے مجروح باشندوں کی قسمت کا انحصار ہے بلکہ آئندہ

کا بھی تہ جاہل ریاست میں ہاں نہ ولی کے نفس عقل سے محروم رہتے ہیں اور محسوس صدقہ کی حیثیت سے فنا ہو کر فنا صریح میں مل جاتے ہیں تاکہ نئے سرے سے دوسرے انسانی جسموں میں پسنا کر جائیں۔ "خال" اور "بدہ ریاست میں ساری جواب دی صورت ظہور کے سرے آخرت میں فنا ہو گئی اس کا منتظر رہتا ہے اور جن دعووں کو حکمران نے خطا میں مبتلا کر دیا ہے ان کا بھی وہی انجام ہوتا ہے جو جاہل اعداء کا۔ بقا صورت نیک اور دانا اور دانا کو ہے اور وہی خاص عقل کی دنیا میں داخل ہوتی ہیں۔ زندگی میں ان کے علم کا پاپہ جس قدر بلند ہوا تھا اسی بلند مرتبہ ان کو مرنے کے بعد وجود کی کے مدافع میں حاصل ہو گا۔

غالباً اس طرح کے الفاظ کے پردے میں یہ صوفیاد، فلسفیاد عقیدہ پر مشید ہے کہ عقل انسانی عقل کائنات میں اور آگے چل کر ذات خداوندی میں جذب ہو جاتی ہے کیوں کہ قول خدا ابی کے اثر کی ہوئی زمین منطوقی ما بعد الطبیعی ترتیب سے دیکھا جائے تو خدا کائنات سے مختلف ہے لیکن چڑھتے ہوئے سلسلے میں روح پر حقیقت گھمکتی ہے کہ یہ عالم اور عالم آخرت ایک ہے کیوں کہ ہر چیز میں خدا موجود ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ خدا کی ذات واحد میں کلی کائنات شامل ہے۔

اب اگر ہم خدا کی نظام پر مجبوری نظر ڈالیں تو وہ ایک عقل نظام بدعایت ہے مگر نہایت صحیح نام اس کے لیے عقلیت ہے۔ جہاں اور محسوس چیزوں کا سبب عقل کا قیام ہے۔ اسے تصور کیا جاسکتا ہے۔ جیتی وجود صورت عقل کا ہے لیکن اس کے مختلف مدارج ہیں۔ بسیط اور عقلی صورت خدا کی ذات ہے۔ یہاں تک کہ ان عقول میں بھی جو اس کی ذات سے بالواسطہ اور بلا واسطہ صادر ہو کر آتی ہیں کثرت موجود ہے۔ مستقل عقول کی تعداد نظام بطیمیری کے مطابق معین ہے اور انسانی قوتوں کے سلسلہ مراتب سے مطابقت رکھتی ہے۔ ہر رستی جس قدر ذات اولیٰ سے دور ہے اسی قدر کم عنصر اس میں عقل محض کا ہے۔ انسان کی ہستی یعنی عقل سب سے اخیر عقل کائنات سے نکل ہے۔ اس پر سے نظام میں کہیں رخنہ نہیں ہے۔ دنیا ایک کل ہے جن کی ترتیب نہایت مدہ کی درخشاں سے ہوئی ہے۔ بدی اور شر افراد کے متعدد ہونے کا لازمی نتیجہ ہے جن کے تضاد سے وجود کی کی خوبی واضح ہو جاتی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا دنیا کی خوشتر ترتیب جس کا صدور اول سے خدا کی ذات سے ہوا ہے، کبھی فنا ہو سکتی ہے یا ذات الہی میں وہاں جاسکتی ہے؟ ایک طرح سے تو خدا کی طرف رجوع ہمیشہ ہوتا رہتا ہے۔ روح کو عالم باہر کی طرف جانے کی تمنا ہوتی ہے، رضا الہیوں علم اس کا

تجزیہ کرتا ہے اور اسے عالم قدس کی راہ دکھاتا ہے لیکن کہاں تک؟ اس کی تشریح فلسفی اور غیر نہیں کر سکے ہیں۔ خدائی کے نزدیک فلسفہ اور پیغمبری دونوں کا مبداء ہم سے افرق عقل خلاق ہے۔ وہ بار بار پیغمبری کا علم انسانی علم و عقل کے درجہ کمال کی حیثیت سے کرتا ہے لیکن یہ اس کی اصلی رائے نہیں ہو سکتی۔ یا کم سے کم اس کے فلسفہ نظری سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا اس فلسفے کے مطابق خواب و دنیا، وحی و غیرہ جو پیغمبری کے مناہر ہیں وہ تعزلات کے ذریعے میں شامل ہیں اور ان کی جگہ محسوس اللہ تک اور عقل علم کے وہ بیان ہے۔ باز جو ریجہ خدائی کے علم اور اخلاق اور علم سیاست میں مذہب کی اعلیٰ تعلیمی اہمیت تسلیم کی گئی ہے پھر بھی وہ اسے اس علم سے جو عقل محض کے ذریعے سے حاصل ہونے کے مترادف ہے پر دھکتا ہے۔

خدائی ذہنی دنیا میں ابھی حقیقت کی خاطر زندگی بسر کرتا تھا۔ یہ تعلیم عقل کا بادشاہ عالم دنیا کے اعتبار سے تعمیر تھا اپنی کتابوں اور اپنے بلا کے پھول اور پرندوں میں مگن رہا کرتا تھا۔ اس کے ہم وطنوں اور عام مسلمانوں کی نظر میں اس کی وقعت بہت کم تھی۔ اس کے علم اور اخلاق اور علم سیاست میں دنیاوی کاروبار اور جہاد کو کوئی مناسب جگہ نہیں دی گئی تھی۔ اس کا فلسفہ حواس ظاہری کی ضروریات کو پورا نہیں کرتا تھا اور اس محسوس عقلی تکنیک کی زندگی کا منکر تھا جس کا اظہار بالخصوص منامی کے کرشموں اور مذہبی خیالی آرائیوں میں ہوتا ہے۔ وہ عقل محض کے مورد تعزیریں محو ہو کر رہ گیا تھا۔ اس کے ساتھی اسے ایک متقی اور مقدس شخص سمجھ کر اس کے شاگرد بن گئے تھے اس کے بعض شاگرد اسے جسم و انانی جان کر اس کے پرستار بن گئے۔ لیکن علمائے اسلام ہمیشہ اس کی تکفیر کرتے رہے۔ اور وہ اپنی طوط سے اس کا کالی موقع بھی دیا کرتا تھا۔ جس طرح فلسفہ طبیعی سے انسان آسانی سے طبیعت پرست ہو سکتا تھا اسی طرح منطقوں کی وحدانیت سے بغیر محسوس کے چرچہ دہوت تک پہنچ جاتا تھا۔

خدائی کے شاگرد زیادہ نہیں تھے۔ ان میں سے ابو ذر غفاری، ابن مسعود نے جو عقوبت بھی تھا اور سحر کی تصانیف کے مترجم کی حیثیت سے شہرت حاصل کی ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ لوگوں کے دوسرے شاگرد ابویسحاق ابن طاهر ابن ہرام البستانی کا آیا ہے جس نے دوسری صدی کے نصف آخر میں اپنے زمانے کے علما کو بغداد میں جمع کیا تھا۔ جو مظاہرے وہاں ہوا کرتے تھے اور جو درس استاد لیا کرتا تھا اس کا ایک حصہ ہم تک پہنچا ہے۔ اس کے مطالعے سے ہمیں اس طبقے کا اخطاط صاف نظر آتا ہے۔ جس طرح فلسفہ طبیعی کو چھوڑ کر لوگوں نے ایک پراسرار علم بنایا

۳۔ ابن مسکویہ

ابن مسکویہ دسویں صدی کے اختتام اور گیارہویں صدی کے آغاز کے دہائی میں پانچ گئے پیر کے خدائی کے ذہب فلسفہ کا بطل ہر دم لڑتا ہے اور ابن سینا جو آگے چل کر اپنے پیروں کے فلسفے کا احیا کرنے والا ہے، ابھی تو عمر ہے۔ میں یہاں ایک ایسے شخص کا ذکر کرنا ہے جسے بہ نسبت فلاسفہ کے کمزری سے نیاں تعلق ہے۔ تاہم چونکہ ان دونوں کا اعتقاد ایک ہی تھا اس لیے وہ بعض باتوں میں قائل و بعض میں اتفاق رکھتا ہے۔ وہ اس بات کی مثال ہے کہ اس زمانے کے سب سے روشن فلسفہ نگار کا پیمانہ بھی منطقی۔ ابجد لطیف خود و فکر کے میدان میں خدائی کی تقلید کی طوطا تھا۔

یہ شخص برجی ابن مسکویہ تھا۔ وہ طیب غوی اور مودع تھا اور سلطان ابو عبد اللہ کے دربار میں مذہب خاص اور عجب کے مرتبے پر فائز تھا۔ اس نے بڑی عمر میں شہنشاہ میں وفات پائی۔ علامہ اور چیزوں کے اس نے ایسا فلسفہ اخلاق چھوڑا ہے جس کی مشرق میں آج تک بہت قدر ہے۔ اس میں لسطو، اخلاط، و جلیوسس کی تعلیمات اور شرع اسلام سب لی جلی ہیں مگر غالب عنصر لسطو کے فلسفے کا ہے۔ اس کا آغاز حقیقت نفس کے بیان سے ہوتا ہے۔

ابن مسکویہ کہتا ہے کہ انسان کا نفس ایک بیضا، غیر جسم جوہر ہے اور اپنے وجودا علم اور فعل کا شعور رکھتا ہے۔ اس کی ماہیت کا معقول ہونا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس میں ایک ہی وقت میں متعنا و معروضی داخل ہو سکتی ہیں مثلاً سفید و سیاہ دونوں کے تصورات۔ علامہ اس کے وہ محسوس و معقول دونوں کی صورت کو اپنے اندر غیر مادی صورت میں قبول کرتا ہے۔ طول کا معقول نفس کے لئے طویل نہیں ہوتا اور اس کا نقش حافظے میں طویل ہوتا ہے۔ روح کا علم اور فعل جسم سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔ بلکہ ایک جسم کیا تمام عالم محسوس اس کے لیے کافی نہیں ہے۔ علامہ اس کے وہ ایک ذہنی معقول علم رکھتی ہے جو اس نے محاسن کے ذریعے سے نہیں حاصل کیا ہے کیوں کہ اس علم کی مدد سے وہ ان سیات میں جو اسے محاسن سے حاصل ہوئے ہیں، امتیاز کر کے حق و باطل میں فرق کرتی ہے اور اس طرح وہ محاسن کی شگوائی اور مدد کرتا ہے۔ خود اپنی ذات کے شعور میں اپنی اپنے علم کے علم میں روح کی نقل و حرکت سب سے زیادہ وضاحت سے ظاہر ہوتی ہے جس میں خیال، خیال کرنے والا اور مضرع خیال سب ایک ہو جاتے ہیں۔

روح انسانی میں اور جہانوں کی ارواح میں فرق ہے ہے کہ انسان کی روح مستقل
خود و فکر کو اپنا دستورِ عامل بناتی ہے جس کا مقصد "خیر" ہے۔

خیر و کئی حیثیت سے "وہ چیز ہے جس کے فائدے کوئی ادا نہ کرنے والا اپنی زندگی کا مقصد
حاصل کرتا ہے یا سس کی تکمیل کرتا ہے۔ اس لیے نیک ہونے کے لیے ایسی سرشت کی ضرورت ہے
جو اپنا کوئی مقصد رکھتی ہو۔ لیکن سرشت کے اعتبار سے لوگوں میں بہت فرق ہے۔ ان میں سے کچھ کا
خیال ہے کہ صرت چند لوگ ایسے ہیں جو طبعاً نیک ہیں اور کبھی بد نہیں ہو سکتے دیکھیں کہ جو چیز نظر آتی ہے
اس میں تغیر نہیں ہوتا۔ یہ خلاف اس کے لیے بہت ہی جو فطرتاً بد ہیں اور کبھی نیک نہیں ہو سکتے۔
لیکن بعض لوگ ایسے ہیں جو ابتدا میں نہ نیک ہوتے ہیں اور نہ بد اور آگے چل کر تعلیم یا محبت کے اثر
سے دونوں میں سے کوئی نیک اختیار کر لیتے ہیں۔

خیر دو طرح کی ہوتی ہے۔ کئی یا جزئی۔ خیر مطلق اعلیٰ علم اور اعلیٰ وجود کے ساتھ مقصد ہے
یہ وہ مہمنا ہے جہاں تک پہنچنے کی سب نیکیاں کو شش کیا کرتی ہیں۔ لیکن ہر فرد کے لیے کوئی مخصوص
نیکی خاصی حیثیت سے سرمایہ راحت و سعادت ہوتی ہے اور یہ نیکی اس پر مشتمل ہوتی ہے کہ انسان
اپنے جو ہر اصلی کو کامل طور پر فہم میں لائے یا بالفاظ دیگر اپنی سرشت کے مطابق زندگی بسر کرے۔
فی الجملہ نیک یا سعید وہ انسان ہے جس کا کردار انسانیت کے سعید پر پورے مانتا ہو۔ نیکی
انسان کی خاص صفت اور لازماً انسانیت ہے۔ لیکن چون کہ مختلف افراد میں انسانیت کے درجات
مختلف ہوتے ہیں اس لیے سعادت یا نیکی سب کے لیے یک نہیں ہے اور چون کہ تنہائی کی زندگی بہتر
کرنے والا فرد تمام نیکیوں کو حقیقت کا بار نہیں رہتا سکتا اس لیے بہت سے افراد کو مل کر زندگی بسر کرنی
پا ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سب سے مقدم فرض یا تمام نیکیوں کی بنیاد دینی فرائض انسان کی محبت
ہے جس کے بغیر معاشرت ممکن ہی نہیں ہے۔ انسان صرت دوسروں کے ساتھ رہ کر اپنی شخصیت کو
تکمل کر سکتا ہے۔ علم الاخلاق اصل میں معاشرتی اخلاق ہے۔ اس لیے دوسرے کے متعلق اوسط کا
یہ قول صحیح نہیں ہے کہ یہ اپنی ذات کی محبت کو وسعت دینے سے حاصل ہوتی ہے، بلکہ یہ اپنے اپنے
جنس کی محبت کا دائرہ تنگ کرنے کا نتیجہ یا اس محبت کی ایک خاص قسم ہے۔ اور دوستی بلکہ سوسے
سے ہر نیکی کے استعمال کا موقع صرت معاشرتی دلی جماعت کے اندر ہی مل سکتا ہے نہ کہ مفرد سوسے
راہوں کی طرح تنگ دنیا کرنے سے۔ تارک الدنیا یہ سمجھتا ہے کہ وہ اعتدالی اور نیکی کی زندگی بسر کر رہا ہے
لیکن اسے اعمال کی ماہیت کے متعلق مبالغہ ہے ممکن ہے کہ یہ اعمال مذہبی ہوں لیکن اخلاقی نہیں کہے

جاسکتے اور دھم اخلاق کا موضوع بحث ہو سکتے ہیں۔
اس کے علاوہ ابن مسکریہ کا خیال ہے کہ اگر سترہ سال کے سنی مسیح جیسے ہائیں توحہ انسان و عمل اخلاق سے بالکل شہید ہے۔ مذہب حرام کے لیے اخلاقی تعلیم ہے۔ سنا زمامت اور دعا کے متعلق جو احکام ہیں ان کا مقصد یہ ہے کہ بنائے جنس کی بہت کا مرکز جہاں تک ممکن ہو وسیع کیا جائے۔
تفصیل حیثیت سے دیکھا جائے تو ابن مسکریہ کی پیکوشش کہ اہل ینان کی اخلاقی تعلیم کو حواس کے فلسفہ اخلاق میں شامل ہے، شرعاً اسلام سے مطابقت کر دکھائے گا یا نہیں ہوئے۔ یہاں ہم اس کا ذکر نہیں کریں گے تاہم اس کی سنی ایسے علم الاخلاق کے مدد کرنے میں جو علم الاخلاق کی سرنگاریوں اور ضروریوں کی رہبانیت دونوں سے آزاد ہو نہ صرف کئی حیثیت سے کامیاب ہوئی ہے بلکہ جزویات میں بھی ایک عالم متحرک و مثبت نظر کا پتہ چلتا ہے۔

۴۔ ابن سینا

ابوعلی الصغیر ابن عبد اللہ ابن سینا اس کے بزرگ محل شامی میں سے تھے۔ مشہور ہیں بہت
انٹر جو بخارا کے مضافات میں تھا پیدا ہوا۔ اس نے ربی و دینی تعلیم اپنے ماں باپ کے گھر یا
جہاں تدریس ایرانیوں کی حفاظت اسلامی روایات زندہ تھیں۔ وہ جسمانی اور دینی حیثیت
سے قبل از وقت بالغ ہو گیا اور بخارا پہنچا جہاں اس نے فلسفہ اور طب کی تعلیم پائی
خوش قسمت سے اس نے سترہ برس کی عمر میں شاہ فرخ ابن منصور کے علاج میں کامیابی حاصل کی
اور اُسے شاہی کتب خانے میں آئے جانے کی اجازت ملی گئی۔ اس کے بعد سے وہ علم و عمل میں خود
اپنا استاد بن گیا۔ اس میں یہ بارہ تھا کہ اپنے عہد کی زندگی اور تعلیم سے پیدا فائدہ اٹھائے۔ طوالت
المعلک کی گرم بازوری کے زمانے میں وہ چھ تار غمت آزادی کرتا رہا۔ کسی بڑے فراں ردا کی لطافت
اس پر اسی طرح گرلیں گدئی پیسے علم میں کسی استاد کی تقلید۔ مدتوں وہ دوبارہ پھر تار رہا۔ کہیں ام
اسے محل شامی کے زمرے میں دیکھتے تھے، یہیں محکم اور مصنف کی حیثیت سے مصروف و جدوجہد
پاتے ہیں یہاں تک کہ وہ بہان میں شمس الدولہ کا مندر پر ہو گیا۔ اس بادشاہ کی وفات کے بعد اس
کے بیٹے نے اسے چند بیٹے کے لیے ایک قلعہ میں رکھے جانے کا حکم دیا۔ اس کے بعد وہ علاء الدولہ
کے یہاں اصفہان پہنچا۔ آخر کار اس نے بہان میں ساون سال کی عمر کو پہنچ کر وفات پائی۔

خدا یا ان خیالات میں جو فلسفہ اسلام کی تاریخ میں چلے گئے ہیں یہ خیال سب سے غلط ہے کہ ابن سینا خلائی ہے آگے بڑھ کر زیادہ غلط اور سطاطیسیت تک پہنچ گیا ہے۔ پچ پوچھے تو پہلے دنیا ولو حکیم کو اسطر کی کیا پروا تھی۔ یہ اس کا کام تھا کہ کسی نظام فلسفہ کے رنگ میں قصب جائے۔ اس کا عمل متنازعہ تک ہر وہاں کر باشد۔ ہر تھانہ میں اس میں اس نے تفسیریں کے خیالات پر سب کو ترجیح دی۔ اس طرح وہ مشرق کے ان تمام حکما کو سرتاج بن گیا جو متضاد خیالات میں مصالحت کیا کرتے تھے اور دنیا کے رسائل نگاروں کا امام رہا۔ اس میں کمال تھا کہ دنیا بھر سے آٹھ کھپے ہوئے سٹائل کی ترتیب اور تصدیق کرے اور اسے نقطہ نظر ایک سے نہیں تو کم سے کم جامع اور ملحق انداز سے بیان کرے۔ وہ اپنی زندگی کے ہر لمحے سے فائدہ اٹھاتا تھا۔ دن کو امور سلطنت کا انتظام کرتا تھا یا اپنے شاگردوں کو کلاس دیتا تھا۔ شام کا وقت روٹی اور مہمت کا لطف اٹھانے کے لیے مخصوص تھا اور رات کو وہ کھڑا تھیں قلم اور پیلو میں جام رکھے (اگر نیند نہ آئے) تصنیف و تالیف میں مصروف رہتا تھا۔ یہ کام اصل میں وقت اور موقع پر منحصر تھا۔ جب اُسے دیار شاہی سے فرصت ہوتی اور کتب خانہ اس کے پاس موجود ہوتا تھا تو اپنا قانون طلب یا کتاب الشفا لکھتا تھا۔ سفر میں وہ کن جوں کا خلا کرنا اور چھوٹے چھوٹے رسائل لکھتا تھا۔ غلوں میں چٹو کر شکر کیا اور مذہبی مضامین تحریر کرتا تھا مگر ہمیشہ ایک دل چاہنے والا کے ساتھ یہاں تک کہ اس کے چھوٹے چھوٹے تصوف کے رسائل میں بھی شاعری کا لطف موجود ہے۔ لوگوں کی فرمائش پر وہ علی مضامین منطق اور طب کو نظم کر دیا کرتا تھا جس کا دوسری صدی سے رونق ہو چلا تھا۔ جن باتوں پر اگر یہ بھی اضافہ کیا جائے کہ وہ عربی یا فارسی میں بھی جابجہ لکھ سکتا تھا تو ایک بڑی شخص کی تصویر سامنے آجاتی ہے۔ اس نے اپنی عمر میں تصنیف و تالیف اور تدریس و مشرت و تالیف کا خوب لطف اٹھایا۔ ذہانت میں فروغ سے جو اس سے عمر میں بڑا اور اس کا ہم وطن تھا اور ۱۱۰۱-۱۱۱۲ اور علی تالیف میں بیرونی سے جو اس کا ہم عصر تھا۔ کم سمجھا جاتا ہے۔ فروغی اور بیرونی ہوتا ہے۔ اب تک ایک ہیست رکھتے ہیں۔ لیکن ابن سینا اپنے زمانے کا نظریہ تھا اور اسی پر اس کے اثر اور اس کے تدریسی طرک کی بنیاد تھی۔ وہ فارابی کی طرح زندگی سے قطع تعلقی کے اسطر کی مشرعی میں غور نہیں فرمایا تھا بلکہ اس کی ذات ایرانی فلسفہ اور مشرقی حکمت کی جامع تھی۔ اس کی بات تھی کہ خدا کی کنہوں کی شرمیں کافی کس طرح چلے ہیں۔ اب وہ زمانہ ہے کہ خود اپنا فلسفہ مدون کیا جائے یعنی پرانے دیکھنے

سائنس میں ڈھالا جائے۔

طب میں ابن سینا کو شش کرتا ہے کہ اسے ایک نظام کی صورت میں لائے۔ تاہم وہ اس معاملے میں بچا منطق نہیں ہے۔ وہ تجربے کے کم سے کم نظری حیثیت سے کافی اہمیت دیتا ہے اور ان شرائط کا تفصیل سے ذکر کرتا ہے جن کے پرکوسے ہونے پر کسی دوا کا اثر معلوم کیا جاسکتا ہے۔ لیکن جہاں تک طب میں فلسفہ اداہل شامل ہیں اس حد تک اسے چاہیے کہ انہیں فلسفے کے ہاتھ سے قطعی احکام کے طور پر قبول کرے۔

فلسفے کے تین تہیں ہیں منطق، طبیعیات، مابعد طبیعیات۔ مجموعی حیثیت سے وہ تمام موجودات کی حقیقت کے علم پر اور تمام علوم مخصوصہ کے اصولوں پر مادی ہیں۔ اس علم کے ذریعے نفسی کی نوع کمال کا انتہائی درجہ جو انسان کے لیے ممکن ہے حاصل کرتا ہے۔ موجودات یا تو معقول یعنی مابعد طبیعیات کی موضوع ہوتی ہیں یا مجسم یعنی طبیعیات کی موضوع، یا مجرد یعنی منطق کی موضوع جو سب سے زیادہ طبیعیات کی موضوع ہوتی ہیں وہ بے فائدہ کے وجود رکھ سکتے ہیں، خیال کی جاسکتی ہیں۔ لیکن مابعد طبیعیات میں اس کے بالکل برعکس ہیں اور منطق اشیا اور اسے سے بندہ اور انتزاع حاصل ہوتی ہیں۔ منطق اور ریاضی کے موضوع ہیں اس حد تک مشابہت ہے کہ جہاں تک ریاضی کا موضوع مجرد ہے۔ کام ریاضی کا موضوع ہمیشہ خارج میں ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ یہ غلات اس کے منطق کا موضوع اپنی ذات سے صورت ذہن میں موجود ہوتا ہے مثلاً حینیت، وحدت، کثرت، کلیت، جزئیت وغیرہ وغیرہ۔ چنانچہ منطق خیال کے طاقوں کا علم ہے۔

اس اجمال کی تفصیل میں ابن سینا بالکل فداہی کی منطق کی پیروی کرتا ہے۔ اگر فداہی کی منطق تصنیفات میں تکمیل پہنچی ہو تو قرآن و روایوں کا اتفاق اور کئی اچھی طرح ثابت ہوتا۔ ابن سینا جابجا اس بات پر زور دیتا ہے کہ انسان کی خوب خیال ناقص ہے اور منطق کی قضا ہے جس طرح سے کہ تیار شناس ظاہری خط و فعل سے باطنی سیرت پر حکم لگاتے ہیں اسی طرح منطقی معلوم کمبری سے معلوم صغریٰ کو مستنبط کرتا ہے۔ اس میں بڑی آسانی سے تعمیل اور خیالات کی غلطیاں چھپ چھپ مل جاتی ہیں۔ اس ظاہری سے جگہ کرنے کی ضرورت ہے تاکہ عالم تصدیق اپنے آپ کو عقل کی خاک حقیقت تک نہ کر سکے جہاں پہنچ کر یقین علم ہو سکتا ہے۔ صورت وہ شخص جسے فداہی طرف سے ہمام ہوتا کہ منطق سے اس طرح اپنے خیال پر سکتا ہے جیسے بروی عرب صورت و نحو ہے۔

مثلاً کلیات میں کئی اس کا دیکھا دے ہے جو فداہی کا ہے۔ کثرت کے وجود سے پہلے ہر چیز کا

وجود خدا اور فرشتوں کے ذہن میں تھا۔ اس کے بعد یہ چیزیں اذیہ کی صورت کی حیثیت سے عالم کثرت میں نمودار ہوتی ہیں اور پھر ذہن انسانی میں تصور بن کر وجود کی حاصل کرتی ہیں۔ جس طرح نے کر اور سطح نے جوہر اول (جزئی) اور جوہر دوم (کلی) میں فرق کیا ہے اسی طرح ابن سینا تصور اول اور تصور دوم میں انیاد کرتا ہے۔ اول الذکر کا تعلق اشیاء سے ہے اور آخر الذکر کا ہماری قوت خیال کی کیفیات سے۔

ابجد الطبیعیات اور طبیعیات کے معاملے میں ابن سینا اور نگارانی میں یہ فرق ہے کہ ظلال فکر اذیہ کا وجود خدا کی ذات سے نہیں مانتا اور مستقل اشیاء کو ادبائے سے برتر قرار دیتا ہے اور اسی سلسلے میں وہ نفس انسانی کو مستقل اور مجسم کے درمیان واسطہ ٹھہرا کر اس کی اہمیت کو بڑھا دیتا ہے۔ ممکن اور واجب کے تصور ہی سے ایک ذات واجب کا وجود ثابت ہوتا ہے۔ ابن سینا کے نزدیک خالق کے وجود کا ثبوت اس کی مخلوقات کے نہ پنے سے نہ پنے کی ضرورت نہیں بلکہ دنیا میں جو چیزیں موجود ہیں یا خیال کی جاسکتی ہیں ان کے امکان ہی سے ایک واجب الوجود ذات اولی کا ثبوت ملتا ہے جس کے اندر ممکن اور وجود ایک ہیں۔

ذمرن تحت قری دنیا ممکن ہے بلکہ انفلک بھی بناتا خود ممکن ہیں۔ ان کی ہستی ایک دوسری ہستی کے واسطے واجب قرار پائی ہے جو امکان سے ہلاتے ہوئے کثرت اور تنحیض سے بھی وجہ مطلق ایک وحدت محض ہے جس سے کئی کثرت اس چیز پیدا نہیں ہو سکتی یہی فائدہ اول ابن سینا کا خدا ہے جس کی طرف بہت سی عفتیں مثلاً خیال وغیرہ منسوب کی جاتی ہیں لیکن محض متفیاد انسانی حیثیت سے جس سے وحدت ذات میں خلل نہیں پڑتا۔

واسطہ اول سے صرف ایک چیز پیدا ہو سکتی ہے یعنی کائنات کی عقل اول اس سے کثرت پیدا ہوتی ہے یعنی ۱۱، جب عقل اول اپنی علت کا خیال کرتی ہے تو ایک تیسری عقل پیدا ہوتی ہے جو بیرونی انفلک کی خالق ہے (۶) اور جب وہ اپنی حیثیت پر غور کرتی ہے تو ایک نفس (جوہر زندگی پیدا ہوتا ہے جس کے ذریعے سے انفلک کی عقل کا رزق ہوتی ہے اور (۲) جس مد تک وہ (عقل اول) ممکن بالذات ہے اس سے ایک جسم پیدا ہوتا ہے یعنی بیرونی فلک اور اسی طرح پلسط باری رہتا ہے۔ ہر عقل اپنے اندر سے ایک تکلیف پیدا کرتی ہے عقل، نفس، جسم۔ چونکہ عقل بالذات جسم کو حرکت میں نہیں لاسکتی اس لیے اُسے اپنے فعل کے لیے نفس کی ضرورت ہے۔ آخر میں عقل فعال آتی ہے جو فرضی اندے، جسم محدود اور نفس انسانی کو پیدا کرتی اور ان کی تشکیل کرتی ہے

یہ سارا عمل میں کاتھود زلزلے میں نہیں ہو سکتا ایک عامل یعنی ماڑے کے اندر واقع ہوتا ہے۔ ہاتھ تمام موجودات کا تدبیر امکان محض ہے اور عقل کو محدود کرنا ہے۔ یہ تمام افراد کا جو ہر ہے۔
یہ راسخ اعتقاد مسلمانوں کے لیے قیامت تھی۔ معتزل شککین نے تو اتنا ہی کہا تھا کہ خدا کوئی بڑی یا غلاب عقل بات نہیں کر سکتا۔ لیکن اب فلسفہ ابن سینا کی زبان سے یہ کہا تھا کہ خدا پہلے ہر چیز پر قادر ہونے کے صرف ان چیزوں پر قدرت رکھتا ہے جو ہائے ممکن ہیں اور بلا واسطہ صرف عقل اول کو پیدا کرتا ہے۔

اب ہر اعتبار سے ابن سینا انتہائی کوشش کرتا ہے کہ اپنے خیالات کو مادہ مسلمین کے عقائد سے مطابقت کرے۔ بیک و بد سب کچھ خدا کی طرف سے ہے لیکن پسندنا سے صرف نکلا ہے بدی یا تو معدوم ہے یا جہاں تک وہ خدا کی طرف سے ہے، محض عرض ہے۔ اگر وہ ناجویر شر کے سبب دنیا کو پیدا کرنا تو سب سے بڑا شر ہوگا۔ دنیا جیسی ہے اس سے خوبصورت نہیں ہو سکتی تھی۔ اس کی خوشنما ترتیب تک قدرت الہی کی کار سازی موجود ہے جو عقل اول کے واسطے سے ظہور پذیر ہوئی ہے۔ خط اول عقل کو صرف اکیات کا علم ہے لہذا وہ جزئیات کا بندوبست نہیں کر سکتے۔ لیکن افلاک کی عقل جو افراد کی چیزوں کا علم رکھتی ہیں اور جن کے توسط سے عقل کا اثر جم پر پڑتا ہے۔ یہ امکان ممکن نہیں کہ شرف و اشیا اور اشخاص کا انتظام کر سکیں جو ہر طرف کی بلا واسطہ تخلیق و تدبیر ذہنی خدا کی طرف سے ان کا پیدا کیا جانا اور معدوم کیا جانا، مسلسل حرکت یعنی تبدل تک ممکن سے موجود کی طرف منتقل ہونے کے مقابلے میں ناممکن چیز نہیں ہے۔ ابن سینا کے یہاں سب سے وجود کی صورتوں، عقل اول، معدوم، صورت اول، عرض و جوہر کا باہمی تعلق ہی واضح نہیں ہے اور ہر حال طرف حادث کی گنجائش ضرور باقی رہتی ہے۔ شدید روحانی اضطراب سے جو ہمارے فلسفہ میں انتہائی سردی یا گرمی پیدا کر دیتا ہے ہم یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ درو سا کائنات کیا بھی مافوق العادة حادثات ممکن ہیں۔ حالانکہ وہ معدوم وہ قوانین طبع کی پابندی کرتا ہے۔ ان سب امکانات سے ہمارا فلسفی بہت اعتدال سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ نجوم اور اکیما کا وہ عقلی زجرہ کی بنا پر فحش ہے تاہم اس کی صورت کے بعد ہی نجوم کے متعلق اشارہ اس کی طرف منسوب کیے گئے اور ترک عقلوں میں ایک سن رسیدہ صوفی کی جیگا اکثر این بیانا ساحر کی حیثیت سے زوردار ہوتا ہے۔

ابن سینا کی طبیعات کا واردہ دار اسس بات کے زعم کر لینے پہلے کہ ہم کسی عقل کا ناخال نہیں ہو سکتا۔ فاعل بیشتر قوت، یا صوت، یا نفس، یا اس کے واسطے سے عقل ہوتی ہے۔ چنانچہ

طبیعیات کی تعلیم میں بے شمار قوتیں ہیں جن کے خاص خاص حلیے جو حقیقت کی بڑی ترتیب میں قوائے فطریہ اور عقل کی قوتیں عقلی انسان اور عقلی کائنات ہیں۔

غلامی سب سے زیادہ زور عقل محض پر دیتا تھا بلکہ عقل سے بڑا بہت محبت تھی لیکن ابن سینا کو ہر جگہ نفس کی فکر تھی جس طرح طب میں اس کے یہ نظریہ جسم انسانی ہے اسی طرح فلسفے میں نفس انسانی ہے۔ اس کی محرک قوت اور قوتوں کا نام ہی شفا ہے (یعنی شفا روحانی، نفسیات اس کے نظام کا مرکز ہے۔

اس کے علم انسان میں روحی ہائے جاتی ہے۔ اس کی روح جسم اور روح میں کوئی حقیقی باہمی ربط نہیں ہے۔ جس طرح سب اجسام ستاروں کے زیر اثر عناصر کی ترکیب سے پیدا ہوتے ہیں جسم انسانی میں اسی ترکیب کے بہترین اعتدال سے بنتا ہے۔ اس لیے جسم کا بلا واسطہ پیدا ہونا بلکہ مادی نوع انسانی کا انا فنا فنا ہو جانا اور از سر نو پیدا ہونا ممکن ہے۔ لیکن نفس کی جو بیہ ترکیب عناصر سے نہیں کی جاسکتی۔ یہ جسم کی غیر شفا صورت نہیں ہے بلکہ اس سے، ماضی خلق رکھتا ہے۔ صورت آخری میں جسم سے باقوت عقل خیال سے ہر جسم اپنا مخصوص نفس پاتا ہے جو صورت اسی کے لیے موزوں ہے۔ ابتدا ہی سے ہر نفس منفرد جو ہر جسم کے اندر زمانی زندگی میں روز بروز زیادہ انفرادیت حاصل کرتا جاتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ باتیں ابن سینا کے دوسرے قائل سے کہ مادہ انفرادیت کی اصل ہے مطابقت نہیں رکھتی لیکن نفس ہمارے عقلی کے بیان ایک عجیب و غریب علم ہے۔ وہ قوم پرست نہیں ہے اور اکثر تاکید کرتا رہتا ہے کہ روحانی زندگی کے اسلوب پر نگہ بند کر کے انسان دے آنا چاہیے۔ لیکن خود ہی وہ روح کی عجیب و غریب قوتوں اور کمالات کی خبر دیتا ہے، جو زندگی کے بیچ و بیچ راستوں میں مادی ماری پھرتی ہے اور عدم اور وجود کے حمایت دھند کر رہی ہے۔

تمام قوائے نفسی میں قوائے نظریہ سب سے افضل ہیں۔ عقلی روح کو حواس ظاہری و باطنی کے ذریعے دنیا کا علم ہوتا ہے۔ خصوصاً حواس باطنی یعنی سمع، بصر، قوائے تصور کی بحث ابن سینا نے تفصیل کے ساتھ کی ہے۔ عام طور سے طبعی نفسی تین حواس باطنی یا عقلی تصور کے تین مدارج کے قائل تھے (۱) جدا گانہ حسیات کے خطے سے دماغ کے اگلے حصے میں کسی شے کا برقی ادراک (۲) جس شے کے اس ادراک میں ان تصورات کی مدد سے جو پہلے سے موجود ہیں تصورات میں حقیقی عقل دماغ کے وسط میں (۳) جس تصور کا عقل کیا گیا ہے اس کا حافظہ کے خزانے میں جس کا مرکز دماغ کے پہلے حصے میں ہے داخل ہونا۔ ابن سینا اس تحلیل میں اور آگے قدم بڑھاتا ہے۔ وہ دماغ کے

اگلے سے جس طرح مشترک اور مافظہ محسوس میں جو مجموعی تصور کا غماز ہے فرق کرتا ہے۔ علاوہ اس کے وہ عقل کو ایک ایسا علم کہتا ہے جو ایک حد تک غیر شعوری ہے اور محسوس غلط فہمیاں سے متاثر ہوتا ہے اور ایک حد تک شعوری اور عقل پر مبنی ہے پہلی صورت میں تصور کو منطوقیہ سے عطا قیامی ہوتا ہے۔ مثلاً بحیرہ کو بحیرہ کے نام سے کہتے ہیں لیکن دوسری صورت میں وہ توسیع پا کر عام ہو جاتا ہے اس کے علاوہ پانچویں میں ملاحظہ معروضہ ہے جو محسوس عقیدہ اور عقول غموں کو کہہ رہی ہیں تصورات کی جگہ نگاہ ہے۔ فرض پانچ حواس ظاہری کے مسئلے میں پانچ حواس باطنی بھی ہیں لیکن ان کا جو مفہم اخلاق انصاف کے نزدیک تھا یہاں اس سے بالکل مختلف ہے اس موقع پر اس نے جو سوال اٹھا یا تھا کہ آیا کسی گوری ہوتی بات کے یاد کرنے کو ایک جگہ کا وقت مافظہ کا فعل سمجھا جاسیے یا نہیں۔ اسے بے جواب دیے چھوڑ دیا ہے۔

نفس کی قوائے نظریہ کی تریاج عقل ہے ایک علی عقل بھی ہوتی ہے لیکن اس کی بعد و جہد میں اس نے نفس کا مضبوط علم قدرت کی شکل میں ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے شاہد باطن یعنی اپنی ذات کے خاص علم میں جو وقت عقل کا منظر ہے جس لئے نفس کا بلا واسطہ علم حاصل ہوتا ہے لیکن عقل بجائے نفس کی ذاتی قوتوں کو دبانے کے انھیں اجماع ہے وہ حواس کے اندر کو طبیعت ترانی ہے اور تصور میں زیادہ حکمت پیدا کرتی ہے عقل اس سلسلے میں جو اسے حواس ظاہری باطنی سے منسلک تصور کرتی ہے۔ وہ ابتدا میں خیال باخلاق ہوتا ہے لیکن آخر میں خیال بافضل بن جاتا ہے۔ شوق کے اندر سے امکان وجود کی صورت اختیار کرتا ہے یہ تجربے کے ذریعے سے ہوتا ہے لیکن عقل بالذات سے یعنی اس صورت آفرین کی ہدایت و رہنمائی جس پر حیثیت عقل خیال پہلی عقل کو خیال عطا کرتا ہے لیکن خاص عقل خیال کے لیے نفس انسانی کے ہاں ملاحظہ نہیں ہے کیوں کہ ملاحظہ کے لیے ایک جسم حال کی ضرورت ہے جب کہ نفس ملاحظہ کسی چیز کا علم حاصل کرتا ہے تو اس پر یہ علم عالم بالاسے نازل ہوتا ہے اور خیال کرنے والے انھیں میں ان کے علم کی نوعیت اور وسعت کی بنا پر فرق نہیں ہوتا بلکہ اس صلاحیت کے لحاظ سے جو ان میں ہم سے مافوق عقل سے استواء کرنے کی ہوتی ہے۔

نفس باخلاق جو اپنے سے ذاتی قوتوں پر قابو رکھتا ہے اور اپنے سے اعلیٰ کو عقل کل کی ہمت سے بچتا ہے۔ اور کی حقیقی انسان ہے۔ یہ حادث تو مزبور ہے لیکن پر حیثیت ایک وسیع طاقتی اور فز و جوہر کے فساد اور فنا سے بڑی ہے۔ یہاں ابن سینا کی تعلیم و فراحت کے اعتبار سے خدا ہی کی تعلیم سے امتیاز رکھتی ہے۔ ابن سینا کے مجدد سے مشرق میں حادث نفوس انسانی کے لافانی ہونے کا عقیدہ ارسطاطیس سمجھا جاتا ہے اور اس کی ضد افلاطون۔ ابن اقلیدس سے اس کا فلسفہ مذہب سے زیادہ متحد

ہے۔ جسم انسانی اور تمام عالم محسوس نفس کے لیے ایک مدرسہ ہے جہاں وہ تعلیم حاصل کرتا ہے۔ لیکن جسمانی موت کے بعد جو پیشہ کے لیے اس پیکر خفاک کا خاتمہ کر دیتا ہے، نفس عقل کل کے ساتھ جہنم یا مستند ہو کر رہتا ہے۔ یہی وصل عقل مافوق کے ساتھ (جسے بالکل ایک ذات ہو جانا نہیں سمجھنا چاہیے) صالح اور عالم نفس کے لیے سعادت ہے۔ اور نفوس کے حصے میں دھمکی بد بختی آتی ہے جس میں طبع جسمانی فضا نفس سے جڑا ہوا پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح نفس کی فراہمی کی مستلاحتی ہے لیکن اسی اصل پر نفس زندگی میں حاصل کی ہوتی روحانی زندگی اور مطہریت کے لحاظ سے آسمانی جزا بھی ملتی ہے۔ خاص نفس کو روحی آرام میں ابدیت کے خیال سے تسکین ہوتی ہے۔

جو مشہور حوٹے ہی لوگ اہل دہے پر چنچتے ہیں۔ جن کی چوٹی پر دوا اناس کے لیے جگہ نہیں ہے۔ مرنے ایک ایک کر کے لوگ معرفت الہی کے سرچشمے سے، جو تنہائی کی بندوبست کرتا ہے، سہل و سہل ہوتے ہیں۔

عقل انسانی کی ثابت اپنی رائے ظاہر کرنے کے لیے ابن سینا شاعرانہ روایات کا حامل دوست ہے۔ اور ان کی تاویل کرتا ہے جس کا عہد تافہ کے فارسی ادیب بہت رمان تھا۔ سبب تیار دلچسپ ہمارے لیے جی ابن یقظان کا مثالی کہہ سکتے ہیں۔ اس میں عقل انسان کا حصہ، عالم طبیع، انوسس اور عقل سے غور کر دیا۔ لایزال کے سرور عظمت و جلال تک پہنچ جانا دکھایا گیا ہے۔ یہ فلسفی کو ایک جوان صورت یوں دے کے ہمیں یہ دہا ہے۔ نفس کو شش کر چکا ہے کہ حواس ظاہری و باطنی کے ذریعے سے ارض و سما کو پہچانتے۔ اب اسے دور سے نظر آتے ہیں، ایک تو مغرب کی طرف جو اسے اور دنیا کی لہ ہے اور دوسرا مطلع آفتاب کی جانب جو مغرب الہی امور خاص کا وسیع ہے۔ اس لہ پر جی سارا کی دنیا کی کرتا ہے۔ باہم وہ حکمت الہی کے ضج اور ادبی مشابہ کی سرحد تک پہنچتے ہیں جہاں ضمن خود اپنا کام ہے اور تو آپ اپنا پر وہ دلدہی ادبی حقیقت ہے۔

اس طرح جی ابن یقظان بعد دہے چند حروف فکر کرنے والی روح کا رہتا ہے۔ وہ ادبی عقل ہے جو نوع انسان کے مافوق ہے اور اس کے درمیان مصروف و جدوجہد دکھائی ہے۔ اسی طرح کے سنی ہمارا فلسفی سلطان اور ابوالکلی کہانی کو جو عہد تافہ میں یونان میں تھینے کی گئی تھی اور جس میں آگے چل کر بہت تصرفات جوئے میں پہنچا ہے۔ سلطان اس کے نزدیک سنا ہوا انسان ہے جس کی بھری ذہنی عالم محسوس ابوالکلی پر ماضی جو حال ہے اور کرے اسے اپنے پیرو میں بھائی ہے لیکن فیصلہ کن لے سے پہلے ایک نئی آسمان سے گرتی ہے۔ ابوالکلی کو دکھائی ہے کہ

کیا حرکت کرنے والا تھا اور اُسے موسیٰ لذات کی دنیا سے اٹھا کر خالص عقلی مشاہدے کے عالم میں لے جاتی ہے۔ وہ ایک اور جگہ کہتا ہے کہ نفس کی روح ایک پرندہ کی طرح ہے۔ بڑی صورتوں کے بعد وہ لڑخی پھندے سے نکلتی ہے اور کائنات کی فضا میں پرواز کرتی ہے یہاں تک کہ فرشتہ اہل ہوس کے آخری تعلق کے رشتوں کو کاٹ دیتا ہے۔

یہ ابن سینا کا تصور ہے۔ اس کی روح کو اس چیز کی آلودہ ہے جس کے لیے اس کے دو غرض ہیں کوئی دوا نہیں ہے اور جو اس کی دوبارہ زندگی میں بے سر نہیں آسکتی۔

علم و منطق اور علم الہیات کی تدریس نظری حیثیت سے کرنا فقہ کے مسلمانوں کو بہارک رہے ہمارا فلسفی اپنے آپ کو وٹن ٹیری کے وجہ پر ہاتا ہے جہاں وہ ایک دیوتا کی طرح انسانی قوانین سے آزاد ہے۔ بشر جہاں کے احکام اور ریاست کے قوانین صرف مائتہ انسان کے لیے واجب ہیں۔ محمد کا مقصد تھا کہ بدیہوں کو تہذیب بنائیں۔ اسی مقصد کے لیے انہوں نے علاوہ ادب و تہذیب کے حشر و جہاد کی تعلیم دی۔ خالص عقلی سعادت کو یہ بدیہ نہیں سمجھ سکتے تھے اس لیے ضروری تھا کہ ان کی تربیت الہام و راحت جہانی کے وعدے و وعید سے کی جائے۔ اس سعادت میں، جو حواس ظاہری کی غلام ہے اور عبادت الہی کا منشا و احکام ظاہر کی پابندی سمجھتی ہے اور دایروں میں، باوجود اسے کہ وہ تمام عالم صوری کو ترک کر دیتے ہیں اس حد تک اتفاق ہے کہ وہ بھی لوہے کی توجہ میں زہد و عبادت کرتے ہیں۔ سچے خدا پرست و روحانی بحث میں غلام اور دایروں سے پرہیز ہیں۔ یہ سوائے فاسقہ اہلبیت کے کسی اور چیز کی تمنا نہیں رکھتے اور امید و بیم سے آزاد ہیں۔ ان کے حصے میں عقل کی آزادی آئی ہے۔

لیکن یہ لازم غلام پر ظاہر کرنے کا نہیں۔ فلسفی اسے صرف اپنے عزیز شاگردوں کو تعلیم کرتے ہیں۔

میر و سیاحت کے سلسلے میں ابن سینا کی ملاقات بہت سے ہم عصر علماء سے ہوئی لیکن بنظر ابن نگوں سے دیر پا تعلقات جن میں غلام ہوئے۔ جس طرح وہ اپنے مشوروں میں صرف خدائی سے تعلق رکھتا ہے اسی طرح اپنے ہم عصروں میں وہ صرف اپنے مرئی اور شاہوں کا مزین احسان ہے ابن مسکویہ کے متعلق، جس سے اس کی بار بار ملاقات ہوئی تھی وہ مخالفت وائے ظاہر کرتا ہے۔ یہ دونوں سے جہاں حیثیت ملتی اس سے افضل تھا اس کی خط و کتابت نہ لیکن مجدد سلسلہ منقطع ہو گیا۔

یہ دونوں کو (۱۱۳۸ء و ۱۱۴۲ء) خدائی اور ابن سینا کا، جو اس سے کم سن تھا، شاگرد کہنے کے

بھانے کنیری اور سودی کا شاگرد کہنا زیادہ صحیح ہوگا۔ لیکن اس عہد کی خصوصیات کا احاطہ کرتے ہوئے اس کا تصور اساد کر رہا ہے۔ وہ ایک تیز نظر مشاہدہ کرنے والا اور عمدہ لکھار تھا لیکن بہت سی باتوں میں اس کی روشنی خیالی فلسفے کے مطالعے کی بدولت ہے اور یہ علم بہ حیثیت تمدن کے ایک منظر کے پیش اس کی قوجہ کو اپنی طرٹ مینڈل کرتا ہا۔

بیرونی نے نہایت خوبی کے ساتھ فیثاغذی افلاطونی فلسفہ ہندی حکمت اور مہابھارت میں مصاحبت کہنے کی کوشش کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ یونانی حکمت الہی حرب ادا الہی ہند کی ذہنی جدوجہد سے حاصل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عرب کا کیا ذکر ہے ہند سے بھی کوئی مغراط نہیں پہنچا ہوا وہاں ظہم میں خیال اٹل کا دور دورہ ہے اور کوئی منطقی منہلج ایسا دیا نت نہیں ہوا اور انھیں اس سے انکار کرتا۔ تاہم وہ محدود ہے چند حکمائے ہند کی عظمت کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ بیروانی اور کینولت پسندی کے ساتھ ذیل کے الفاظ میں نقل کرتا ہے: "ہمارے لیے کافی ہے کہ ہم ان چیزوں کو چھان لیں جن پر انتخاب کی مدد شنی پڑتی ہے۔ اس کے آگے جو کچھ ہے خواہ نام لکھی ہی بے اندازہ وسعت رکھت ہو ہیں اس کی ضرورت نہیں۔ جن چیزوں تک انتخاب کی مدد شنی نہیں پہنچی جو ان کا احاطہ بھی نہیں کر سکتے۔"

اس سے کہیں بیرونی کے فلسفے کا علم ہوتا ہے۔ یقینی علم صرف حواس کے ادراکات کا جن میں منطقی عقل الہی رابطہ پیدا کرتی ہے، حاصل ہو سکتا ہے اور زندگی کے بے ہیں ملی فلسفے کی ضرورت ہے جس کی مدد سے ہم دوست دشمن میں تمیز کر سکیں۔ وہ ظاہر خود بھی یہ نہیں سمجھتا تھا کہ اس نے جو کچھ کہا ہے وہ ان مسائل میں قول فیصل ہے۔

ابن سینا کے شاگردوں کے ہم تو ہیں مسلم ہیں لیکن ان کی تصانیف سے کہیں بہت کم صحبت ہے۔ جو جانی نے اپنی خود نوشت سوانحری کے آخر میں اسناد کے علاوہ زندگی کا ذکر کیا ہے۔ اور ابو الحسن بہمن یا دار بن الرزبان کے چند چھوٹے چھوٹے رسالے مابعد الطبیعیات پر اب تک موجود ہیں جو استاد کی تعلیم کے ساتھ بالکل مطابقت رکھتے ہیں۔ ابتر ماوس کی جو مکتبہ اس کے ہر ماں غائب ہو گئی ہے۔ ماہ ایک اسکالر و جرمینی خیال کا ایک اقتدار یا علاقہ رہ جاتا ہے۔

بہمن ہار کے نزدیک خدا بیہطا اور غیر معلول طلت واجب اور دہے ذکر کوئی اپنی ہانگی قلات جو قادر مطلق اور خلاق ہو۔ وہ عالم کی طلت ضرور ہے لیکن معلول کا درجہ طلت سے غیر متفک ہے

وہ نہ صرف مکمل دہرہ فائز اور ہی کارنیا سے مقدم ہونا لڑنے کے لحاظ سے نہیں بلکہ حقیقت فائز کے لحاظ سے ہے۔ اس اعتبار سے وجود پرزگی تین مقبوض ہیں۔ وہ الفات اولیٰ کاٹی اور واجب ہے۔ یا دوسرے الفاظ میں ذات اور ہی کی ماہیت واجب الوجود ہونے ہے۔ تمام ممکن اشیا کی ہی اسی واجب ممکن کی بدولت ہے۔

یہ بیان ابن سینا کی تعلیم سے مطابقت رکھتا ہے اور ہی صورت اس شاگرد کے تصدیقات اور نظریہ دعا کی ہے جو چیرنگی کامل حقیقت حاصل کر چکی تھی۔ سنی عقول و فکر اور فروع کے لحاظ سے مطلق ہیں، مادہ اولیٰ، احوال انسانی جو فروعاً و فروعاً مختلف ہیں، سب ک سب لافانی ہیں، کامل حقیقی وجود خاص نہیں ہو سکتے کیوں کہ وہ امکان سے ہی ہیں۔ تمام عقول و فروع کی خصوصیت یہ ہے کہ انھیں لاپتی ہستی کا علم حاصل ہوتا ہے۔ بہمن یاد کے نزدیک مادہ بعض اس چیز کا علم ہے جو لازمی طور پر حقیقت ذات سے پیدا ہوتی ہے۔ مقبول نفس کی زندگی اور صورت کا انحصار بھی اپنی ذات کے علم پر ہے۔

ابن سینا کو بہت مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس کے قانون حب کی تیسری صدی سے مروجہ صوفی فکر مغرب میں بھی بڑی قدر تھی۔ ایران میں آج تک اس کی رو سے حکم کیا جاتا ہے۔ اس کا اثر صوفی فکر میں بہت کم تھا۔ مانتے نے اسے بظاہر اور باطن میں سمجھ دی تھی اور اس کو فکر کا قول ہے کہ ابن سینا طب میں باطنی کام پایا اور فلسفے میں اس کے کہیں افضل ہے۔

مشرق میں فلسفے کا بادشاہ سمجھا جاتا تھا اور اب بھی سمجھا جاتا ہے۔ مثالی اصطلاحات کو وہیں جو صورت ابن سینا نے دی تھی اسی حیثیت سے وہ ہمیشہ معروض رہی۔ اس کی تعانیات کے بھی نسخوں کی تصدیق بہت زیادہ ہے جس سے اس کی ہر طرح کی کثرت ملے ہے اور اس کے رسائل کے ماحول اور شرحوں کا گوشہ بھی نہیں ہے۔ اطباء، مدبرین، بلکہ علماء دین بھی اس کی کتابوں کا مطالعہ کرتے تھے۔ عربوں سے دس چھ سو تھے جو اس سے آگے بڑھ کر اس کے مافذ تک پہنچے تھے۔

اس کے دشمن بھی ابتداء ہی سے بہت تھے اور دو صدیوں سے زیادہ بدلتا چلی سے اپنی رائے کا اظہار کرتے تھے۔ شولہ اس کی بڑھ کر تھے، علماء دین میں سے بعض اس کے پیرو تھے اور بعض اس کے خیالات کی تردید کرتے تھے۔ جلیلہ مستجد نے مشائخ میں ایک قاضی کے کتب خانے کو جس میں ابن سینا کی تصانیف بھی تھیں، ملواریہ

ہا بن الہشیم

ابن سینا اور اس کے حلقے کے بعد سلطنت اسلامی کے مشرق منگ میں غمزدگی کی ایک قوم بہت کم ہو گئی۔ یہاں دھندلہ زندگی اور غریب دھندلہ زندگی کا ایک دور تھا۔ اس کی کچھ پرکاشیں کی گئی کہ فارسی بڑے شعل اور ماہد الطیبی مباحث کے لیے بہت کم ہوئے۔ یہ تمدن کے حالات اسی کے ساتھ دیکھنے کے تھے۔ علم و ادب کی حالت میں بہت حد تک زیادہ تھی۔ مگر حاصل کی۔ لیکن وہ دیکھنے کی اسی پرانی حالت میں رہی۔ ان میں کوئی بہت حد تک نہیں ہوئی۔ سب سے زیادہ نئے فارسی ادب میں شاعری کا دور وہ تھا جو کہ قرآنہ خیالی پہلو کہہ کر زیادہ تر تصورات پر مبنی تھی اور اس زمانے کے تعلیم یا ادب کے فلسفہ اور فنی کو پہنچا گئی تھی۔

قریباً دسویں صدی کے وسط سے علمی تحریک کا اثر ہندوستان میں طبع کے اسلامی ملک پر پڑا تھا جو گیارہویں صدی میں خاندانی اور مصر میں مسعودی کو دیکھ چکے تھے۔ وہاں قادیان ہندو کا جواب بن گیا۔

قادیان میں رہیں گے دسویں صدی کا ابتدا میں ایک ایسا ریاضی دان اور ماہر طبیعیات تھا جسے جو سلسلے قرون وسطیٰ میں اپنے فن میں اپنا ثانی نہیں رکھتے تھے۔ ان میں ابن الہشیم، جو اس کا والد بھی تھا، کسی سرکاری دفتر کا مہتمم تھا۔ اسے اپنے ریاضی کے علم پر مدد سے زیادہ کچھ دیا تھا۔ اس کا دوری تھا کہ یہ دیکھنے کی طبعیاتی کو دیکھ سکا تھا۔ خلیفہ الحاکم نے اسے اس مقصد کے لیے طلب کیا لیکن مصر پہنچنے کے بعد اسے علوم پر کچھ مہر کی سنی لا حاصل ہے۔ اس کا رجحان طبعیاتی تھا۔ کتاب میں آگیا اور خلیفہ کی وفات (مظفر) تک وہ پورے دہائی اپنی باقی زندگی اس نے علمی و ادبی دنیا میں گزاری۔ یہاں تک کہ مظفر میں وفات پائی۔

اس نے زیادہ تر نظری اور علمی ریاضی کے میدان میں کام کیا ہے۔ تاہم اسے جاننے کی حد تک کی (صرف طبیعیات ہی نہیں بلکہ ہر طرح کی) تصانیف سے بھی شغف رہا ہے۔ وہ خدا عز و جل کے کرم نے جو ان ہی سے ہر چیز پر شک کرتے ہوئے خلقت اور اہم تعلیمات کا مطالعہ کیا، یہی ملک کو کچھ پر حقیقت کھل گئی کہ ہر جہت سے اس وقت کے معلوم کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو کچھ کم اور کچھ زیادہ کامیاب ہوئی ہے۔ حق و صرف اس پیر کو کچھ تھا جو بہت ہی صحت میں حواس کے ساتھ دیکھ

ہوتا ہے اور ذہن سے صورت حاصل کر کے منطقی صورت کے بعد ادراک بنتی ہے۔ فلسفے کی تحصیل سے اس کی غرض اسی حق کا حاصل کرنا تھا۔ وہ تمام فلسفے کو علوم کی بنیاد بنانا چاہتا تھا۔ اس سے یہ پیر و ملوک کی تعینات میں کمی کیوں کر اور ملوک و خدایات اور عقل و صورت میں ربط پیدا کرنا سب سے بہتر آتا تھا اس لیے وہ نہایت سحرگرا کے ساتھ اور ملوک تعینات کا وسط اور انداز ان کی مشعر کرتا تھا جس سے اس کا مقصد تو بہ انسان کا فائدہ اپنی مشق اور اپنے بوجھ اپنے کے تسکین و دولت کا سراپا لازم کرتا تھا۔ لیکن بظاہر ان تعینات میں سے کوئی آپ باقی نہیں رہتا ہے۔

ابن ہشیم کی سب سے اہم تصنیف جو لاطینی ترجمے کے ذریعے ہم تک پہنچ رہی ہے بصریات (علم مناظر و ملا) میں ہے۔ کتاب سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ایک دقیق و حق نظر ریاضی دان ہے جو اول سے آخر تک تصورات اور واقعی مفاہیر کی تحلیل کی کوشش کرتا ہے۔ تیرہویں صدی کا ایک مغربی حکیم و طبیب ان سب مسائل کو زیادہ تر توب سے بیان کرتا ہے۔ لیکن جنہوں کی امور میں وہ وقت نظر کے لحاظ سے ابن ہشیم کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔

ابن ہشیم کی فکر بالکل ریاضی کے اصول کی پابندی تھی۔ اس کے نزدیک جسم کا جو ہر اس کے احوال کا مجبور ہوتا ہے جس طرح کل اجزاء کا مجبور اور تصور صفات کا مجبور ہے۔

بصریات میں ہمارے لیے خاص طور سے دلچسپ وہ فنیاتی اقوال ہیں جو ماسٹر بھرارد و مطلقا حقیقت کے متعلق ہیں۔ یہاں اس کا مقصد ہے کہ ادراک کے منفرد اجزاء کو ایک دوسرے سے الگ کر کے ادراک کل کی ذاتی حیثیت کو نمایاں کرے۔

ادراک کے اجزاء حسب ذیل ہیں: ۱۱۰، جس ۱۲۱، تقابل متعدد حسیات میں باہم یا موجود جس کا ان تجربہ مشحون حافظہ سے ہے جو پہلے کے حسیات نے یکے بعد دیگرے نفس میں بنائے ہیں ۱۲۰، تذکرہ ہر نام نہاد آپ اس میں ہر جز کا احساس ہو کہ ہے، خود آپ پہچان لیتے ہیں کہ یہ وہی ہے جس کا نقش ہمارے حافظہ میں موجود ہے تقابل اور تذکرہ جو اس کے افعال نہیں ہیں: کیوں کہ حواس کو صورت انفعالی حیثیت سے جس پہنچا ہے، بلکہ ذہن کی قوت مکمل کا کام ہے۔ عام طور پر یہ عمل لاشعری یا نیم لاشعری حالت میں ہوتا ہے۔ اس کا مشہور ہمین ہونے کے بعد ہوتا ہے مادہ جو چیز دیکھنے میں بیسٹ معلوم ہوتی ہے اس کی قبلی اس کے اجزاء میں ہوتا ہے۔

ادراک کا عمل بہت جلد طبع ہوتا ہے۔ یعنی انسان کو اس لحاظ میں مشق ہوا اور جتنی کثرت سے اس کی قبلی ہوا اسی قدر جلد طبع کا نقش نفس میں ہوتا ہے اور اسی قدر جلد تذکرہ اور ادراک واقع

واقع ہوتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ نئے جس میں وہ نقوش جو پہلے سے نفس میں موجود ہیں نصرت کرتے ہیں۔ چنانچہ انسان آسانی سے دھوکا کھا سکتا ہے کہ کہے کم و مراد راز کی مشق کے بعد اور ایک لائق فعل ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ غلط ہے کیوں کہ ایک تو ہر جس کے ساتھ ایک کئی تغیر اور اس میں واقع ہوتا ہے جس کے لیے وقت کی ضرورت ہے۔ دوسرے اس آئے تک پہنچنے کے پہنچنے اور وہی اور ایک ہونے کے درمیان / جتنی دیر میں کہ تہیج اعصاب کے عمر و مکانی سے گزرتا ہے اس کے مقابلے میں ایک ضرورت زانی بھی ہونا ضروری ہے۔ مثلاً اس بات کا ثبوت کہ رنگ کے پہانے میں وقت صرف ہوتا ہے جس رنگوں کے گردش کرنے والے دائرے میں قتا ہے یہی اس میں ایک ہی رنگ نظر آتا ہے کیوں کہ حرکت کی تیزی کے سبب سے ہیں اس وقت نہیں بنا کہ جدا جدا رنگوں کو پہچان سکیں۔

تقابل اور تذکرہ کا بین الہیہ کے نزدیک اور ایک کے اہم اجزاء ہیں و ظلت اس کے محسوس لمحے سے زیادہ قریب ہے جس کے عمل میں حاشہ انفعال حالت میں ہوتا ہے۔ اصل میں ہر محسوس پہلے سے خود ایک طرز کا الم ہے جو عام طور سے محسوس نہیں ہوتا لیکن نہایت قوی نتیجے سے مشابہت تیز روشنی سے اس کا شعور ہوتا ہے۔ راحت کی کیفیت صرف مکمل اور ایک تہیج ہوتی ہے یعنی اس علم میں جو محسوس کے حوالے کو نفسی صورت بناتا ہے۔

اور ایک کے عمل میں تقابل اور تذکرہ دراصل ایک فاضلی تصدیق اور استنباط کا نام ہے۔ بچہ دو دیکھوں میں سے بہتر کے انتخاب کرنے میں تجربہ نکالنے کے عمل سے کام لیتا ہے۔ اس عمل سے ملو ہے استنباط کے اہلی ربط کو سمجھنا۔ چوں کہ تصدیق اور استنباط کامل بہت تیزی سے واقع ہو سکتے ہیں اس لیے انسان آسانی سے دھوکا کھا جاتا ہے اور اس چیز کو جو استنباط کے ذریعے سے حاصل کی پہلی تصدیق ہے مستقل تصور ہوتا ہے۔ ان سب باتوں کو مدد دے والے علم متنازعہ شکل میں پیش کی جاتی ہیں ہیں اختیار برتنا چاہیے اور اس کی تحقیقات کرنی چاہیے کہ یہ سادہ تر تصدیق سے مستند تو نہیں ہے۔

ہمارے فلسفی کی اس تعبیر سے شرق میں بہت کم فائدہ اٹھایا گیا۔ مباحث اور ہیئت میں تو اسے کچھ شگرت ملے لیکن اس کے درمیان طبعی فلسفے کے شائق ہیئت کم لوگ تھے۔ ہم اس کے صرف ایک شاگرد سے واقف ہیں جس کا شاو فلسفیوں میں کیا جاتا ہے۔ یہ صرف ایک امیر اور اہل فاضلین نامک افتاد تھا جس نے سنیہ اور میں ایک مجرور حکماء عرب اہل مال اور تادیق فلسفے کے قصص کا تادیق کیا۔ بدیع خیالات کا اس میں کہیں نام تک نہیں ہے۔ اس کا مقصد صرف ناظرین کا فتنہ طبع تھا۔ اور اب ہر روز آیا اس میں ایسی کتابوں سے بھی زیادہ قابروں والے اہل تادیق کی تادیق کرتے تھے۔

مشرق ابن الہیثم کو قریب قریب بھول گیا ہے۔ اس کے مرنے کے بعد اس کی تفسیر کی گئی اور اس کی کتابیں برباد کر دی گئیں۔ یہودی فلسفی موسیٰ ابن میمون کا ایک شاگرد بیان کرتا ہے کہ وہ کسی کام سے چند روز گیا تھا۔ اس نے دیکھا کہ ایک فلسفی کا (جس نے ۱۱۳۵ء میں وفات پائی) کتب خانہ جلایا جا رہا ہے۔ ایک ملاحظہ نے جو ان کتابوں کو اپنی جگہ لائی میں جلوہ دار تھا ابن الہیثم کی ایک کتاب میں کردار رضی کے ایک نقشے کو دکھا کر اسے کفر و الحاد کی ناپاک علامت بتایا اور کتاب کو آگ کے شعلوں کی نذر کر دیا۔

پانچم

مشرق میں فلسفے کا انحطاط

ہم دیکھ چکے ہیں کہ اسلام کی مذہبی تحریک پر فلسفے کا توئی اثر تھا۔ دھرم معجزہ کا جک ان کے منافع کا علم کلام بھی اپنے خیالات اور وہ دلائل جو وہ اپنے دعوے کی تائید اور حرايت کی تردید میں پیش کرتا تھا، فلسفیوں کی تصانیف سے اخذ کیا کرتا تھا۔ ان میں سے جو کچھ مشکلیں اپنے کام کا بھتے تھے اسے لیتے تھے اور باقی سے یا تو کوئی سروکار نہیں رکھتے تھے یا اس کے باطل کی کوشش کرتے تھے اس طرح بہت سی کتابیں تھیں جو کسی مخصوص فلسفے یا کسی ایک فلسفے کی تردید میں تھیں لیکن اس پر وہ نظام فلسفہ کا جو مشرق میں یونانی حکمت کی بنیاد پر قائم ہوا گھرا اور کئی مطالعہ کرنے کے بعد اسے رد کرنے کی کوشش غالباً خزاں سے پہلے بھی نہیں ہوئی تھی۔

جس کام کو غفل نے باختر میں دیا تھا اس کا ایک انجیل پہلو بھی تھا۔ اسلام میں علماء علم کلام کے جس کا مقصد عقائد کی توجہ اور انہیں عقل سے مطابقت دینا تھا، تصوف بھی موجود تھا جسے انسانی عقیدے کے باطنی اور احساسی پہلو سے سروکار تھا۔ اسے اس سے بحث نہ تھی کہ عقائد کے منطقی سمجھائے یا انہیں دلائل سے ثابت کرے بلکہ وہ ان کا رد مانی اور وجدانی تجربہ کرنا چاہتا تھا عقائد کا بالکل قطعی ہونا مسلم لیکن کیا ان سے استنباط کر کے کوئی علم بنانا چاہیے یا ان مسائل کو عقل کے علوم متعارف سمجھنا چاہیے جن کے لیے مزید ثبوت ناممکن ہے اور ضروری۔ عقل کے بنیادی اصول جب ایک بار معلوم ہو جائیں تو انہیں ہر شخص تسلیم کر لیتا ہے لیکن عقائد کے مسائل کو یہ بات حاصل نہیں۔ وہ دنیا میں ہے اعتقادی کیوں ہوئی؟ اسی طرح کے اور بھی سوالات کے جوتے تھے اور بہت لوگوں کے نزدیک ان شکوک سے نہات پانے کی بے بسی ایک ہی صورت تھی یعنی علم العقائد کی بنیاد پرانی طریت پر رکھنا جو اور اسے عقل ہے۔ پہلے پہل تو یہ عقل تصوف کی مد میں خود بخود ہوتا رہا مگر اس میں علم انفرادی

۳۔ غزالی کا فلسفہ اسلام

اور علم اعتقاد کے سائنس اپنی اصل وحدت میں باقی نہیں رہے یہاں بھی غزالی ہی نے ہاتھ ڈال رکھے۔ سالبر اور مستور کے حلیین فرقہ نے جو دارغریب ڈالی تھی اس پر لام غزالی نے ایک عالیشان عمارت بنا کر گھڑی کر دی۔ ان کے زمانے سے تصوف شریعت اسلام کا مؤید بلکہ اس کے لیے باعث زینت ہے۔ غزالی کی زندگی کی تاریخ عجیب و غریب ہے اور ان کے خیالات سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کے حالات تفصیل سے بیان کیے جائیں۔ ان کی ولادت ۴۵۰ھ میں غزالی کے شہر طوس میں ہوئی اپنی وہ شہرہ آفاق مشہور فردوسی کے ہم وطن تھے۔ جس طرح فردوسی نے ایرانی قوم کی گزشتہ مملکت و جلال کا نقشہ کھینچا ہے اسی طرح امام غزالی اسلام کی آئینہ درشاہ کے لیے محبت اور زینت بننے والے تھے۔ ان کی تعلیم ان کے باپ کے انتقال کے بعد ان کے ایک موصوفی دوست کی نگرانی میں ہوئی۔ اس تعلیم میں مخصوص تھی رنگ کے مقابلے میں عام انسانی رنگ زیادہ تھا۔ اس رنگ کے لیے جین طبیعت اور وسیع تخیل کو ان حدود کی پابندی گوارا دیتی۔ علم الفرائض کی مشائخاۃ قیل و قیل اور اس کے بندھے نکلے کیوں سے اس کا جی گھیرا تھا۔ اس سلسلے سے دنیوی علم سمجھ کر ترک کر دیا تاکہ معرفت الہی میں ڈوب جائے۔

اس کے بعد امام غزالی نے نیشاپور میں ایک موصوفی جنگ امام الحرمین (سنہ ۵۰۵ھ) سے ہم دین حاصل کیا۔ اس اثنا میں انھوں نے خود تصنیف و تصانیف اور مصلی شروع کر دی، اور غالباً اسی زمانے سے انھیں علم کی حقیقت میں شک ہوئے لگا۔ اس کے بعد وہ سلجوقی بادشاہ کے وزیر نظام الملک کے پاس پہنچے یہاں تک کہ بادشاہ میں انھوں نے بندار میں پڑھ کر سکا عہدہ حاصل کیا۔

بہر فرما اس فلسفے میں انھیں فلسفے سے بہت شغف رہا لیکن ان کی تحصیل فلسفہ کا محرک خاص ذوق علم تھا بلکہ عقلی شکوک کو حل کرنے کی قوت جو ان کے دل میں ہی ہوئی تھی۔ ان کا مقصد تو آخرت میں عالم کا سراغ لگانا تھا، اور ذاتی قوت خیال کی مابین سلوک کر، بلکہ اطمینان قلب اور صوفی الہی حاصل کرنے کے لیے انھوں نے وقت نظر کے ساتھ فلسفوں (بالخصوص فابلی اور ابن سینا) کی تصانیف کا مطالعہ کیا۔ زیادہ تر ابن سینا کے نظام کی تقلید میں انھوں نے ایک فلسفہ تاسوس نکسی جس میں بعض دوسروں کے خیالات کی تفسیر تھی، ذاتی رائے کو دخل نہیں دیا گیا تھا۔ اس سے ان کا مقصد "ایسا دہلیز" میں اپنے دل میں اپنی تسکین کے لیے اور اسے حل کرنا یا دانا بنانا اپنی بہریت کے لیے کہتے تھے، یہ تھا کہ پہلے فلسفے کی تعلیم کا ذکر کریں تاکہ اس کی تردید کی جاسکے۔ یہ تردید بھی تھوڑے ہی دن بعد مکمل ہو گئی۔ وہ شہرہ آفاق انداز سخن تھی جو انھوں نے جلد دادہ کی کے قیام میں یا وہاں سے جانے کے تھوڑے دن بعد بھی تھی۔

بغداد میں درس و تدریس کا سلسلہ جس میں ظاہری حیثیت سے بہت کامیابی ہوئی تھی، غزالی نے چار ہی سال بعد (۹۹۵ء میں) موقوف کر دیا۔ کبھی انہیں اپنے اس شاندار عہدے کی طرف رغبت ہوئی تھی اور کبھی اس سے نفرت۔ وہ سمجھتے تھے کہ کسی دوسرے طریقے سے میں دنیا اور دنیاوی فاسطے کے خلاف جنگ میں زیادہ کامیاب ہو سکتا ہوں اور یہی میرا فرض ہے۔ ان کی تکمیل اس دنیا کو غلط نہیں لاتی تھی۔ لیکن یہ تکمیل گہری حقیقت رکھتی تھی۔ ایک بار بیماری کی حالت میں انہوں نے چشم باطن سے اس خدمت کو دیکھ لیا جس کے لیے انہیں خدا نے پیدا کیا تھا۔ انہیں اتنا ہوا کہ خدمت میں موصیہ ریاضت کے ذریعے سے اس کی تیاری کر دے گا۔ آگے چل کر مذہبی سیاسی مصلح کی حیثیت سے ظہور کر سکا۔ اسی زمانے میں جب کہ صلیب کے مجاہد مغرب میں اسلام سے جنگ کرنے کے لیے مسلح ہو رہے تھے غزالی اس کا تیز کر رہے تھے کہ اسلامی عقائد کی حمایت کا جتن اٹھائیں۔ ان کی طبیعت میں یہ روحانی انقلاب فلسطین مقدس کی طرح شدید جوش کی عہد میں ظاہر نہیں ہوا بلکہ اس کا مقابلہ برٹشوں مقدس کے دھرم سے کرنا چاہیے جنہیں غزالی میں ہدایت ہوئی تھی کہ سسٹر کو بہت کو چھوڑ کر ملی سبقت کی طرف رجوع کریں۔

دس سال تک غزالی سفر کرتے رہے اور ان کی زندگی کبھی زیادہ از ریاضت میں، کبھی ادبی جدوجہد میں گزرتی رہی۔ غالباً اس کے ابتدائی حصے میں انہوں نے بہت بڑا شان کتاب "ایضاح العلوم" مذہب و اخلاق پر تصنیف کی۔ آخر میں انہوں نے مصلح کی حیثیت سے کام کرنا چاہا۔ اپنے سفر کے دوران میں وہ دمشق، بیت المقدس، قبل اس کے کہ اس پر صلیبی لشکر کا قبضہ ہو، اسکندریہ، مکہ، مدینہ گئے اور آخر میں اپنے وطن دہلی آئے۔ سفر سے واپسی کے بعد غزالی کچھ دن نشا پور میں دس دسے رہے اور ۱۰۱۱ء میں فلسفہ کو انہوں نے اپنے وطن طوس میں وفات پائی۔ ان کی عمر کے آخری سال زیادہ تر روحانی ذکر و فکر اور احادیث کی تحصیل میں گزرے جو کچھ ان میں انہیں کسی طرح یاد نہ ہوتی تھیں۔ کیسی اچیں اور مکمل زندگی تھی جس میں انجام آغاز سے لیا گیا تھا۔

غزالی اپنے زمانے کی ذہنی تحریکیں پر نظر ڈالتے ہیں تو انہیں چار چیزیں نظر آتی ہیں: علما وین کا علم کلام، صوفیوں کا علم باطن، فیثا غورٹی عوام پسند فلسفہ اور اشرافی ارسطاطالیسیست۔ علم کلام جس

بات کو ثابت کرنا چاہتا ہے وہی خدائی کا بھی عقیدہ ہے اور مشکوکین کی دہلیزیں انہیں مکرور اور اہل حق کے اکثر قریب محل تامل معلوم ہوتے ہیں۔ سب سے زیادہ قابل تعلق انہیں صوفیوں کے علم باطن سے ہے اور یہی بنیاد ہے ان کے عظیم ہشام کارنامے کی کہ انہوں نے مذہبی عقیدے کا دل و مدہ "شخصیت" پر رکھا۔ چنانچہ جس چیز کو مشکوکین معقولات سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں اُسے خدائی باطنی حادثات کی حیثیت سے بلاتامل قبول کر لیتے ہیں۔ وہم پسند فلسفے سے بھی انہوں نے کچھ فائدہ اٹھایا ہے یعنی ریاضی کے فن سے جسے وہ انتہائی علم قرار دیتے ہیں اور اس کے فلکیاتی نتائج سے طبیعیات کو وہ صرف اس حد تک ماننے میں جہاں تک اس میں عقائد کی مخالفت نہ ہو۔ لیکن ارسطو کا فلسفہ جس میں حیثیت سے کہنا قابل اہل سینا نے اس کی تعلیم دی تھی، انہیں اسلام کا دشمن نظر آتا ہے اور اس سے وہ تمام اسلامی مذاہب کی طرف سے سنی سربراہ اعظم کے نقطہ نظر سے جنگ کرنا چاہتے ہیں اور وہ بھی خود ارسطو کے جہاد یعنی منطق سے کیوں کہ منطق کے اصول ہیں ان کے نزدیک اسی قدر مستحکم ہیں جتنے ریاضی کے مسائل۔ وہ بالخصوص متافض کے کچھ سے ابتداء کرتے ہیں جو ان کے نزدیک ہر چیز کی نائید ہے یہاں تک کہ خدا کی ذات اور صفات میں بھی۔ فلسفے کے طبعی مافوق الطبعی مسائل میں سے وہ خصوصیت کے ساتھ ترین پر حملہ کرتے ہیں (۱) دنیا قدم ہے (۲) خدا صرف کی علم رکھتا ہے اس لیے جن بنیات کا علم اُسے پہلے سے نہیں ہو سکتا (۳) بقا صرف نفس کو ہے یعنی مشرک اور ناممکن ہے۔ ان مسائل کی تردید میں خدائی زیادہ تر ارسطو کے شارح یوحنا فلبانی کے پابند ہیں جس نے برہنوں کے نظریہ قدم ۱۱ کے خلاف بھی ایک کتاب لکھی تھی۔

فلسفیوں کے نزدیک دنیا ایک کمرہ ہے جس کی وسعت محدود ہے لیکن زمانے کے لحاظ سے اس کا وجود غیر محدود ہے۔ وہ روز ازل سے ذات الہی سے پیدا ہوئی ہے کیوں کہ معلول کا وجود علت کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔ ہر غلط اس کے خدائی کہتے ہیں کہ زمان و مکان کے مفہوم میں اس طرح امتیاز نہیں کیا جاسکتا۔ وہ خدا کی علیت کو قدرت غلط سمجھنا چاہیے جو ہر تہ سے آزاد ہے۔

سب سے پہلے زمان و مکان کو لیجیے۔ جس طرح کو ہم زمانے کی ابتدا اور انتہا کا تصور نہیں کر سکتے اسی طرح مکان کی انتہائی محدود بھی ہمارے تصور سے باہر ہیں۔ جو شخص زمانے کے لامتناہی ہونے کا نیکل ہے اسے اس تصور کی بنا پر مکان کو بھی لامتناہی ماننا چاہیے۔ یہ سچ ہے کہ مکان کو ہم حواس ظاہری

سے محسوس کرتے ہیں اور زمانے کو جس باطنی سے لیکن اس سے پہلے پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیوں کہ دونوں صورتوں میں ہم محسوسات ہند کے دائرے میں رہتے ہیں۔ جو تعلق مکان کو جسم سے ہے وہی زمانے کو جسم کی حرکت سے ہے۔ دونوں صورت اشیا کے علاقے ہیں اور اشیا کے ساتھ ہی جو خدا ہمارے نفس و جود میں پائے ہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ یہ صرف ہمارے تصور کے علاقے ہیں جو خدا ہمارے نفس میں پیدا کرتا ہے۔ اس سے بھی زیادہ اہم وہ خیال ہے جو فطرت نے علت و معلول کے متعلق ظاہر کیا ہے۔ غرضی خدا، قتل ارادی، نفس، طبیعت اور حادثے وغیرہ کے اضالی میں امتیاز کرتے ہیں لیکن غزالی بھی شکلیں کی طرح صورت ایک علیت کے قائل ہیں یعنی وہ جو صاحب ارادہ ذات تھا ہوتی ہے فطرت کی طیت کو وہ بالکل رو کر دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس کی تحلیل کی جائے تو سوائے زمانی علاقوں کے اور کچھ نہیں رہ جاتا۔ ایک خاص منظر (علت) کے ساتھ ہم ہمیشہ ایک دوسرے منظر (معلول) کی توالی دیکھتے ہیں لیکن اس کی وجہ کیا ہے؟ یہ ہمارے لیے ایک معرکہ ہے۔ فطرت کا اشیا کے اثرات کا ہمیں کوئی علم نہیں ہے۔ یوں بھی کوئی تغیر بجائے خود سمجھ میں نہیں آتا۔ خیال اس کے سمجھنے سے محذور ہے کہ کس طرح ایک چیز دوسری چیز میں تبدیل ہو جاتی ہے کیوں کہ خیال کو محض واقعات سے تسکین نہیں ہوتی بلکہ وہ ان کی علت بھی دریافت کرتا ہے۔ کوئی شے یا تو موجود ہوئی ہے یا معدوم لیکن ایک چیز کو بدل کر دوسری چیز کر دینا قادر مطلق کے اختیار میں بھی نہیں وہ یا تو خلق کرتا ہے یا معدوم کرتا ہے۔

تمام یہ واقعہ ہے کہ ہمیں چیزوں پر اثر ڈالنے کا شعور ہوتا ہے ہم جب کسی چیز کا ارادہ کرتے ہیں اور اس کے عمل میں لانے کی قوت رکھتے ہیں تو ہم اس کے مدد سے کہیں کہیں کہیں ہمارے اصل ہے آزاد ارادے سے شعور کے ساتھ کسی کام کو کرنا یہی ایک طیت ہے جسے ہم جانتے ہیں اور اس سے خدا کی ذات پر قیاس کرتے ہیں۔ یہ کہاں تک درست ہے؟ اس کی ہمید غزالی اپنی دلروان قلب سے کرتے ہیں کہ میرے نفس میں خدا کی تصویر موجود ہے۔ لیکن نفس میں اور خدا میں جو مشابہت ہے اس کی بنا پر وہ فطرت خارجی اور ذات الہی میں کوئی مشابہت تسلیم نہیں کرتے۔

چنانچہ خدا جہاں تک اس کی معرفت دنیا سے حاصل ہو سکتی ہے۔ قادر مطلق، مختار اور خالق ذات ہے۔ اس کی فعالی کی مکانی حدود اس طرح نہیں مقرر کی جاسکتیں جیسے فلسفی کرتے ہیں کہ وہ اس کی فعالی کو محض اول مخلوق تک محدود سمجھتے ہیں۔ البتہ وہ اپنی مخلوق کو زمانی اور مکانی حیثیت سے محدود کر سکتا ہے۔ چنانچہ یہ محدود دنیا محدود عمر بھی رکھتی ہے۔ یہ بات فلسفیوں کو پہلی

معلوم ہوتی ہے کہ خدا نے ایک خلاقانہ فعل مطلق کے ذریعے سے دنیا عدم سے پیدا کر دی۔ مگر صرف ایک مادہ واحد کے اعراض یا صورتوں کے تغیر کے کائل ہیں یعنی حقیقت ان کے نزدیک محض ایک اسکالہ سے دوسرے مکان کے پیدا ہونے کا نام ہے لیکن کیا کہیں کوئی نئی چیز پیدا نہیں ہوتی؟ کیا ہر مومن اور کافر اور معقول و معقولہ بالکل نئی چیز نہیں ہے، جو یا تو موجود ہے یا معدوم جس کی آفرینش سے اس کا ضد معدوم نہیں ہوگا اور جس کے معدوم ہونے سے اس کا عکس معروضی وجود میں نہیں آتا۔ کیا کثیر التعداد مفرد و احوال جن کی آفرینش کو ابن سینا کا نظام تسلیم کرتا ہے بالکل نئی چیزیں نہیں ہیں؟

مسائل سے کام نہیں چلتا، تصور ہر قدم پر عجیب ظاہر کرتا ہے اور خیال کا سلسلہ لامتناہی ہے، جس میں زمان و مکان کیوں ختم نہیں ہونے اسی طرح عقل کا سلسلہ بھی کسی جگہ پہنچ کر نہیں رکتا۔ اس لیے کسی مومن اور محدود وجود کے ہونے کے لیے (جسے فلسفہ کی طرح غزالی بھی ضروری سمجھتے ہیں) ایک قدم ارادے، ایک علیت اولیٰ کی ضرورت ہے جو اور مسبب علتوں سے مختلف ہے۔ بہر حال ہیں غزالی کی اس کامیابی کو تسلیم کرنا چاہیے۔ ابن سینا کا تصور و عقل کا خیالی فلسفہ ان کی تنقید کے سامنے نہیں ٹھہر سکتا۔

اب ہم تصور الہیہ کے قریب پہنچ گئے ہیں۔ فلسفیوں کے نزدیک خدا کا مسبب سے الٹی وجود ہے اور اس کی ذات سرا یا خیال ہے۔ جو چیز اس کے علم میں آتی ہے واقع ہو جاتی ہے لیکن اس نے دراصل اس کا ارادہ نہیں کیا ہے کیوں کہ ارادے کے اندر ہمیشہ ایک طرح کی کمی، ایک احتیاج پائی جاتی ہے اور اس کے ساتھ یہ شرط ہے کہ ارادہ کرنے والے کی ذات میں کوئی تغیر واقع ہو۔ ارادہ نام ہے اسے یہ حرکت و تبع ہونے کا۔ کامل حقیقی عقل کسی چیز کا ارادہ نہیں کرتی۔ چنانچہ خدا ایسی مخلوق ہے اپنی مخلوقات کا مشاہدہ کرتا ہے جو خواہش سے خالی ہوتے ہیں اسے خود اپنی قیادت سکایا اپنے مخلوق اول کا یا بقول ابن سینا کے کلیات کا معنی تمام اشیاء کی اجناس اور انواع کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لیکن غزالی کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ ارادہ ہمیشہ خدا کی تدبیر صفت کی حیثیت سے اس کی ذات میں موجود ہو۔ مصلحت کی پروردگی میں وہ اپنے افرق الطبیعی اور اخلاقی افکار میں علم کو ارادے سے مقدم جانتے ہیں لیکن ان کے عقیدے کے مطابق ارادے میں بھی وحدت ذات اسی طرح موجود ہے جیسے علم میں۔ علاوہ اس کے کہ علم کے موضوع احوال ان کے علاقے عالم کے ساتھ مشہد سے باہر ہیں۔ شعور ذات یعنی علم کا علم بھی اپنا سلسلہ لامتناہی استیلا کرتا ہے۔ ان سب کے

احصاء کے لیے ایک ادارے کا فعل ضروری ہے۔ توجہ اور شعور ذات میں دراصل ارادہ کام کرتا ہے اور اس طرح علم اپنی جہاں اس کی ذات کے اندر اصلی اور قدیم ارادے میں آکر مل جاتا ہے۔ یہ غلات نفسیوں کے قول کے کہ خدا کائنات کو اس لیے خلق کرتا ہے کہ وہ اسے سب سے بہتر خیال کرتا ہے۔ غزالی کہتے ہیں کہ خدا کو کائنات کا علم ہی اس لیے حاصل ہوتا ہے کہ وہ اس کے خلق کا لفظ رکھتا ہے۔ یہ وہ ذات جو تمام اشیاء کا اولہ کرتی ہے اپنے مخلوقات کے ذہن کے ذہن کے علم سے محروم ہے؟ جس طرح سے کہ اس کا قدیم لڑوہ ہر ایک علت کا احصاء کرتا ہے اس طرح اس کا قدیم علم ہر ایک شے کا احصاء کرتا ہے اور اس سے اس کی وحدت ذات میں فعل نہیں پڑتا۔ یہاں یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ خدا کو پہلے سے ہر چیز کا علم بہتے کے یہ معنی ہوں گے کہ تمام واقعات جبر پر مبنی ہوں گی۔ غزالی اس کا وہی جواب دیتے ہیں جو افسطین مقدس نے دیا تھا کہ پہلے سے علم ہونے میں مادہ مطلق میں کوئی فرق نہیں یعنی خدا کا علم زمانے کے علم کے فرق سے بالا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا غزالی نے اس کو شش میں کہ وہ قدیم، قادر مطلق اور خلاق ادا لہے کو اپنے ذہن کے دیکھ دینا کے مدد سے کہ جسے وہ ثابت کرنا چاہتے تھے اور انسان کے حامل مختار ہونے کو جس سے انہوں نے اپنی بحث کی ابتداء کی تھی اس خدمت مطلق پر قربان نہیں کر دیا ہے؟ خدا کی خاطر اس دنیا کو جو جملہ ان کے ملنے پھرنے چھاؤں ہے و غائب ہو جانے دیتے ہیں۔ جیسے اس مسئلہ میں پر غزالی نفسیوں سے متاثرہ کرتے ہیں فلسفہ حقیقت سے کم دل چسپی رکھتا ہے۔ یہ حشر اجساد کی بحث ہے۔ فلسفیوں کے نزدیک صرف نفس لافانی ہے خواہ انفرادی طور پر یا نفس کائنات کے جوہر حقیقت سے۔ یہ خلاف اس کے ہم فانی ہے۔ اس دونوں کے غلات جو اصولاً دنیائی اخلاق کا ماسٹر دکھاتی ہے بلکہ محض اکشر عیش پرستی میں مبتلا کر دیتی ہے، غزالی کا مذہبی اور اخلاقی جذبہ بھوک اٹھتا ہے۔ اگر جسم کے ذہن فریاض جس تر جزا میں اسی کو فنا چاہیے۔ حشر اجساد سے انکار نہیں ہو سکتا کیوں کہ روح کا جسم سے دو بلا واصل ہونا اس سے زیادہ حیرت انگیز نہیں جتنا اس کا یہی ہلدار جسم میں آتا تھا جسے فلسفی بھی تسلیم کرتے ہیں تاہم یہ ممکن ہے کہ روح حشر کے دن ایک نیا جسم پائے جو اس کے لیے موزوں ہو۔ بہر حال انسان کی اصل ہستی نفس ہے اور یہ بات کوئی اہمیت نہیں رکھتی کہ اس کا اسمانی جسم کس مادے سے بنے گا۔ ان آخری جملوں ہی سے ظاہر ہو کہ غزالی کی وضاحت فلسفہ غرور و فکر کے اثر سے غلط نہیں ہے۔ انہوں نے بدھ کے آجسے کیسا کی طرح غور جان کر باہر جانے بہت سے فلسفہ حشر لپٹے یہاں داخل کہنے ہیں۔ اسی لیے مغرب کے مسلمان عرصے تک ان کی دینیات کو بدعت کہہ کر ان

پروفیسر کا الزام لگانے سے ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان کی جو تعلیم خدا، طبیعت اور روح انسانی کے متعلق ہے اس میں ایسے عناصر موجود ہیں جو قدیم اسلام میں نہ تھے اور جو کچھ توہمیں اور یہودی فلسفیوں کے اور کچھ عہد متوسط کے مسلم علماء کے واسطے سے آخری فلسفے سے اقتدار کیے گئے ہیں۔ اللہ رب العالمین عہد کا خدا بلاشبہ فزائی کے لیے ایک جی و تہیوم ذات ہے لیکن اس کی صفات اور انسانی صفات میں اس سے کہیں زیادہ فرق ہے جتنا سید سے سادے مسلمان اور معتز کے حریف راسخ العقیدہ علماء سمجھتے تھے کہ اس کی معرفت کا سب سے یقینی طریقہ یہ ہوگا کہ اُسے مخلوقات کی تمام صفات سے بری قرار دیا جائے لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ صفات سے خالی ہے۔ یہ سچا پہچان ہے کہ صفات کی کثرت سے ذات کی وحدت میں غلطی نہیں پڑتا۔ خود ہم چیزوں میں اس کی مثال لی سکتے ہیں۔ یہ سچا ہے کہ ایک چیز ایک ہی وقت میں سیلا و سفید نہیں ہو سکتی لیکن سرور و تر ہو سکتی ہے۔ اہم وجہ انسانی صفات کی نسبت خدا کی ذات کی جیسے قرآن کے سننے اور برتر معنی سمجھنا چاہیے کیوں کہ خدا خالص عقل ہے علاوہ عالم کل اور قادر مطلق ہونے کے۔ وہ غیر محض اور مافوق فزائی ہے۔ اس حضور کل کے سبب سے یہ دنیا اور عالم بالا ایک دوسرے سے اس سے زیادہ نزدیک ہو جاتے ہیں جتنا لوگ عام طور پر سمجھتے ہیں خدا کو لام فزائی سراپا عقل قرار دیتے ہیں اس کے علاوہ حشر اور حیات بعد ممات کا تصور ان کی نظر میں اس زندگی سے زیادہ مدعاویت رکھتا ہے۔ یہ خیالی فلسفہ فزائی مطلق حکمت پر جو تین چار عالموں کی قائل ہے وہ جی ہے۔ یہ عالم درجہ درجہ ایک دوسرے سے امتیاز اور برتر ہیں۔ سب سے ادنیٰ محسوس عالم الارضی ہے جس میں انسان سب سے ہے۔ اس کے بعد عقلی فکر کا عالم ہے، پھر ارواے افلاک فرشتوں کا عالم اور سب سے برتر فضائے الٰہی کی ذات جو نور محض اور عقل کامل کا عالم ہے۔ پاک اور با بصیرت نفس لدنی عالم ربی سے ترقی کر کے افلاک سے گزرتا ہوا حضور الٰہی میں پہنچتا ہے کیوں کہ اس کی اہمیت مقول ہے وہ اس کا جم حشر کے دن آسمانی شان رکھتا ہوگا۔

جس طرح عالموں اور عقلوں کے مدارج مختلف ہیں اسی طرح انسانوں میں بھی باہم فرق ہوتا ہے۔ جس پرست انسان قرآن و حدیث پر اعتقاد کرتا ہے۔ قرآن کے عقلی معنی سے آگے بڑھنے کی اُسے اجازت نہیں۔ علم الفزائض اس کی خدا ہے، فلسفہ اس کے لیے زہر کا حکم رکھتا ہے۔ جو شخص تیرنا نہیں چاہتا اُسے منہ میں کوہنے کی جہارت نہیں کرنا چاہیے۔ مگر بعض ایسے لوگ بھی ہیں جو پانی میں اس لیے جاتے ہیں کہ تیرنا سیکھیں۔ وہ اپنے عقیدے کو علم کے درجے تک پہنچانا چاہتے ہیں اور اس کوشش میں کہانی سے شک اور بدعتیہ کی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ فزائی کے نزدیک ان لوگوں کے لیے علم کلام اور منطق

فہمے کا زبردور کرنے کے لیے مفید تریاق جو مل سکتا ہے۔

لیکن انسانی کمال کے سب سے اونچے درجے پر وہ لوگ ہیں جنہیں خود و فکر میں سرگم ہونے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ ان کے قلب سے خود بخود پردے اٹھ جاتے ہیں اور باطنی نور کی مدد سے انہیں حق کا جلوہ نظر آتا ہے اور عالم متحول کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ یہ عجیب اور شقی مولیٰ کا گروہ ہے (مین میں امام ظلال اپنا بھی شمار کرتے ہیں) انہیں ہر چیز میں خدا نظر آتا ہے۔ عالم خارجی میں اور خود اپنے نفس میں وہ اس کے سرا کسی کو نہیں دیکھتے مگر زیادہ روشن خدا کا جلوہ نفس ہی میں نظر آتا ہے۔ نفس خدا کا مثل تو نہیں ہے مگر اس سے کچھ مشابہت رکھتا ہے۔ اب تمام خارجی اسٹیج پر میں عجیب عجیب تفسیر واقع ہوتا ہے۔ جو چیز نظر ہر خدا میں ہے وہ ہمارے نفس کی کیفیت یا صفت بن جاتی ہے اور نفس کو خدا کے ساتھ اتحاد کا احساس پیدا ہوتا ہے اور وہ معادت کے اعلیٰ رقب پر پہنچ جاتا ہے۔ بہت ہر چیز کو ایک کر دیتی ہے۔ خدا کی یہی عبادت جو ان اسید اور سسنا کے طوت سے گزر کر حقیقی کو اپنا مقصد قرار دیتی ہے۔ مبر و شکر کی منزل اس عابد کے لیے ہے جو ابھی کامل نہیں ہوا ہے بلکہ دنیا میں سرگرمیوں سے عابد کامل ان سے ہلا ہے۔ وہ اسی دنیا میں روحانی مسرت کے ساتھ خلے بہت اور اس کی شاکر ہے۔

مسطورہ بلا عبارت سے ایمان بالیقین کے تین درجات ثابت ہوتے ہیں۔ ایک تو وہ ایمان اس کی تقلید پرستی۔ یہ لوگ اس غیور ایمان لے آتے ہیں جو انہیں کسی مستبر شخص سے پہنچتی ہے مثلاً یہ کہ زید گھر میں ہے۔ دوسرے علم اور فضلہ کا حامل علم۔ انہوں نے زید کو گفتگو کرتے ہوئے سنا ہے اور اس سے متوجہ نکلتے ہیں کہ وہ گھر میں ہے۔ لیکن تیسرا درجہ بلا واسطہ یقین یا وفان کا ہے۔ ایمان ملکوں کو حاصل ہے جنہوں نے گھر میں جا کر آنگو سے دیکھا ہے کہ زید وہاں ہے۔

غزالی ہر جگہ تجربے اور مشاہدے پر زور دیتے ہیں حکمین کے مقابلے میں سبکی اور نفسیوں کے مقابلے میں سبکی۔ عمومی تصورات کی مدد سے یہ لوگ عالم محسوس کی کثرت کا مطالعہ نہیں کر سکتے مثلاً اسٹیج کی محسوس صفات اور ستاروں کے شمار کا علم نہیں مشاہدے کے ذریعہ سے ہوتا ہے ذکر تصورات بعض سے۔ اس سے بھی کم یہ تصورات ہمارے باطنی نشیب و فراز کا اظہار کرتے ہیں۔ عالم کے استہلالی نہیں ہے وہ چیز بہتر پوشیدہ رہتی ہے جیسے حلوٰت و وہاں کے ذریعے معلوم کر لیتا ہے بہت کم لوگ علم کی اس بلندی پر پہنچتے ہیں جہاں انہیں انبیاء اور مسلمان پہنچا دیتے ہیں۔ چنانچہ اولیٰ صوبے کی عقل رکھنے والوں کا فرض ہے کہ ان کی پیروی کریں۔

لیکن اب یہ سوال ہے کہ وہ اعلیٰ عقل جس کو ہادی بنانا چاہیے کیوں کر پہچان جاتی ہے
یہ ایسا سوال ہے جس کے جواب میں خاص عقل نظر سے مذہبی نظام و جو خدا اور انسانوں کے درمیان
کس انسان کو واسطہ بنانے پر مجبور ہے، "ہر چیز ہو جاتا ہے۔" خوال کا جواب بھی قطعی اور واضح نہیں
ہے۔ اتنا تو ان کے نزدیک یقین ہے کہ اس معاملے میں عقلی دلائل سے فیصلہ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے یا
ولی کہ جسے واقعی خدا کی طرف سے بصیرت حاصل ہوئی ہے انسان اس کی ذات کے مشابہت میں
موجود کر باطنی رشتے کے ذریعے سے پہچان سکتا ہے جو ہماری کی حقیقت کا ثبوت اس اخلاقی اثر سے
ملا ہے جو نفس پر ڈالتی ہے۔ قرآن کے کلام الہی ہونے کا ثبوت نظری حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی
حیثیت سے ہو سکتا ہے۔ محض معجزہ قرآنی یقین دلانے کے لیے کافی نہیں ہے بلکہ دل اور ہیکل پر پوری
شخصیت سے جو وحی کی ترجمان ہے، دوسروں کا ہر مشہد نفس بے اختیار متاثر ہو رہا ہے۔ اس اثر کی
جدولت انسان دنیا کو ترک کر دیتا ہے تاکہ خدا کی راہ میں سرگرم ہو جائے۔

خوالی کی شخصیت اسلام میں سب سے زیادہ ممتاز ہے۔ لان کی تعلیم ان کی شخصیت کی تصویر
ہے۔ انھوں نے اس دنیا کے سمجھنے کی بالکل کوشش نہیں کی لیکن مذہب کے اصل مسئلے کی تہ کو
وہ اپنے ہم عصر فلسفیوں سے کہیں زیادہ پہنچے ہیں۔ یہ لوگ اپنے یونانی پیشروؤں کی طرح سے
عقل پرست تھے اس لیے وہ مذہب کی تعلیم کو محض تخیل یا شاعرانہ کی سن گھڑت سمجھتے تھے۔ ان کے
نزدیک مذہب یا تو ان کے ہندو کے اطاعت کرنے کا نام تھا یا ایک طریقہ کے علم کا جو ادنیٰ درجے کی
حقیقت کا حامل تھا۔ یہ فلاں اس کے غزال مذہب کو انسان کی قلبی واردات پر مبنی سمجھتے ہیں۔
وہ ان کے نزدیک حکمت اور مشہد دونوں سے برتر ہے اور اصل میں ایک روحانی
کیفیت ہے۔

یہ کیفیات ہر شخص پر اس طرح نہیں طاری ہوتیں جیسے لام غزال پر ہوتی تھیں لیکن وہ
لوگ بھی جو سرحد ادراک سے باہر فضا باطن کی پردوں میں ان کا ساتھ نہیں دے سکتے یہ تسلیم کرنے
پر مجبور ہیں کہ ذات برتر کی تلاش میں خوالی کی سعی جمہلے اصول ہی معلوم ہوتی ہے ذہن انسانی
کی تاریخ میں اس جمہلے کے فلسفیوں کی گنگ دود سے کم اہمیت نہیں رکھتی جو مظاہر جانی بوجہی راہ پر
دیکر بھلی کر قدم رکھتے تھے۔

قاموس نگار

اگر اسلامی قوموں کے اعلیٰ درس و تدریس کی تاریخ نگاہی تو اس بحث کے لیے زیادہ جگہ کی ضرورت ہوتی۔ یہاں ہم محض مختصر طور پر اس کا ذکر کریں گے۔
یہ اکثر کہا جاتا ہے کہ غزالی نے فلسفہ کی پیشہ کے لیے حجاب لگائی مگر یہ سراسر غلط ہے اس سے زیادہ کئی تعلیمات کا اظہار ہوتا ہے ذہن کا۔ جیسے کہ مسلم اور مسلم مشرق میں غزالی کے بعد بھی سیکڑوں اور ہزاروں کی تعداد میں گئے ہیں۔ اذعاناً عقائد کی تائید میں ذوق علم اور انہیں نے اپنی سرشت کا نام نہ لیا اور نہ علم العقائد نے اپنے حکماء و فلاں کو جگہ عام نصاب تعلیم میں بھی ایک جزو و نسخہ اضافہ کا شال ہو گیا۔

بیشبہ فلسفے کو اس میں کامیابی نہیں ہوئی ہے کہ نمایاں مرتبہ حاصل کرے یا اپنی پُرانی شان کو قائم رکھے۔ عربوں میں یہ فقرہ مشہور ہے کہ ایک فلسفی قید ہو گیا تھا اور ایک شخص نظام کے طور پر اسے مل لینا چاہتا تھا۔ اس شخص نے فلسفی سے پوچھا کہ میں تم کس کام کے قابل ہو فلسفی نے جواب دیا آزاد کر دیے جانے کے قابل۔ پتہ ہے فلسفے کو آزادی کی ضرورت ہے اور مشرق میں اسے یہ آزادی کب نصیب ہوئی؟ دنیا کی نگاہوں سے آزادی دے لے لگ دینی مجدد چید کی آزادی ان ملک میں محدود تھی جہاں کوئی روشن خیال بادشاہ نہ تھا جو فلسفے کی سرپرستی اور حفاظت کرتا۔ اکثر شاہ جگہ فلسفیوں پر دین اور سلطنت کے حق میں خطرناک ہونے کے الزام میں تشدد کیا گیا۔ یہ بعض حاکم فلسفی انخطاط کی علامت تھی۔ گورباہویں صدی کے مغربی سستار مشرقی تمدن کی تحریک میں طلباء ان چہ تمام اگر پہلے زمانے سے مقابل کیا جائے تو اس میں گھٹن تک چکا تھا کسی میدان میں بھی کوئی شخص قصاص سے ایک قدم آگے نہیں بڑھتا تھا۔ لوگوں کے ذہن اس قدر پست تھے کہ ان سے یہ توقع ہی نہیں ہو سکتی تھی مستقل ادبی تصنیف تک گئی اور آئے والی صدیوں کے پرنسپل لے اگر کوئی قابل قدم کام کیا تو یہ کیا کہ اپنی تالیفات میں جن انتخاب سے کام لیا۔ علم الفرائض اور علم عقائد سے تصور لے کر ختم کر دیا تھا اور فلسفے کا بھی نہیں حال تھا۔ مگر اب اس میدان کے بعد کی کئی ترقی دیکھی کہ خود اپنے خیالات کے کربان میں آئے۔ اب عام مولیٰ مشرعوں، ماسٹیروں اور ماسٹروں

کے مابینوں کا ناز آگیا تھا۔ اہل علم مدرسے میں انہی باتوں سے جی بہلایا کرتے تھے اور انحصار فیضی کا عقائد حوام روز بروز مدرسوں کے لشکر کے معقد ہوتے جاتے تھے۔
نصاب علم میں عموماً کسی قدر فلسفیانہ مبادیات اور ریاضی وغیرہ کے بالکل مبتدائی اہل ہوا کرتے تھے۔ مونیہ نے فیثا غورٹی افلاطونی حکمت سے بہت کچھ دیا۔ خصوصاً اولیاء اور اشارہ کلمات کے افکار و کتاویں کے لیے اس خطبے کا قلم رکھنا ضروری تھا۔ یہ چیزیں ایک بے اثر انتخاب تصوف کا دیرینہ نہیں۔ اس تصوف نے اسطر کو بھی اپنی حکمت کے دائرے میں لے لیا۔ لیکن اسے افکار و نمونہ اور ہر مس کا شاگرد قرار دیا۔

ہر غلام اس کے ذہنی فہم اشخاص اور سلاطینیت پر اس حد تک قائل ہے جہاں تک کہ اس میں اور ان کے ذاتی خیالات اور اذعان عقائد میں میل ہو سکتا تھا۔ قریب قریب ہر شخص ابن سینا کے نظام کا پیرو تھا۔ حرمت حدود سے چند نے فارابی کی طرف رجوع کیا یا دونوں میں مطابقت کرنے کی کوشش کی۔ طبیعی اور الہیہ طبیعی حکمت کی طرف بہت کم توجہ کی گئی۔ علم الافلاک اور سیاست ملک کا زیادہ مدراج تھا اور منطق کی تحصیل عام تھی۔ ہر حکمت غلبہ کے ساتھ علم الکلام کے سانچے میں ڈھالی جاسکتی تھی۔ یہ حیثیت صدی منطق کے ایک اور حصہ جس سے ہر شخص کام لے سکتا تھا۔ منطق کے ذریعے ہر بات ثابت کر دی جاتی تھی اور اگر اتفاق سے کسی دلیل کا خطا پر ہونا ثابت بھی کر دیا گیا تو لوگ اپنے دل کو یہ کہہ کر تسکین دے رہے کہ کرتے تھے کہ ہم دعوے کی دلیل صحیح طریقے سے دے سکے۔ یہی مگر دعوے کے صحیح ہونے کا امکان تو ہے۔

دہریہ صدی کے رائج آخری میں جدید افکار و رمی کے ناموس میں فلسفہ منطق کو نسبت طبیعیات اور مافوق طبیعیات کے زیادہ جگہ دی گئی تھی۔ یہی صورت اکثر اس کے بعد کے سطروں اور قلموں میں تھی۔ اذعان عقائد واسے بھی اپنے نظام کا آغاز منطق اور نظریہ علم کے احوال سے کیا کرتے تھے جس میں ہم کے مطابق علم کی تعریف کی جاتی تھی اور بارہری صدی تک اسطر کی منطق کے اجزاء کی بہت کثیر تعداد میں ہوتی رہی۔ ان تصانیف میں سے جو بہت مقبول تھیں اور جن کی شرحیں وغیرہ بہت کثرت میں لکھی گئیں ان میں (سال وفات ۱۱۶۴ء) ایسا غوجی کے نام سے لکھی منطق کا نظام لکھا تھا اور قزوی (سال وفات ۱۲۶۹ء) کی تصانیف کا نام لیتے ہیں۔ علم اسلامی کے سب سے بڑے دلائل و اقہ قاہرہ میں اب تک تیر صدی اور

پھر دوسری صفحہ کے قلموں پر جانے جاتے ہیں۔ وہاں اب تک وہی اصول ہے جو ایک زمانے میں ہم اہل مغرب کا تھا "سب سے مقدم منطق کا دوسرا ہے" اور ظاہر ہے کہ وہاں بھی اس کے نتائج اس سے بہتر نہیں جیسے ہمارے یہاں تھے۔ یہ لوگ شریعت کی حد کے اندر اندر تھیں۔ انہوں نے کے دریافت کیے ہوئے اصول فکر کو قبول کرتے تھے لیکن ان لوگوں پر خصوصاً مغربیوں پر ہوتے ہیں جو عقل کے قائل تھے۔

بائشتم

فلسفہ مغرب میں

آغاز

عالم اسلامی کا مغرب وہ حصہ کہلاتا ہے جو شمالی افریقہ کے مغربی حصے ہسپانیہ اور صقلیہ پر مشتمل ہے۔ شمالی افریقہ ابتدا میں بہت کم اہمیت رکھتا تھا۔ صقلیہ اسپین کے قبضے میں تھا اور بہت جلد جنرل الطائیک نامی قوم نے اسے فتح کر لیا۔ یہاں ہمیں صرف اسپین یا اندلس کا ذکر کرنا ہے۔ اسپین میں مشرقی تمدن دو بار حملہ آرا ہوا۔ جیسے مشرق میں عرب ایرانیوں کے ساتھ غلوط ہو گئے تھے اسی طرح یہاں وہ الی اسپین کے ساتھ مل جل گئے اور ترکوں اور مغلوں کی جگہ یہاں شمالی افریقہ کے بزرگ تھے جن کی وحشیانہ قوت نے آہستہ آہستہ تہذیب اور شائستگی کو برباد کر دیا۔

جب شام میں بنی امیر برزول آیا تو اس خاندان کے ایک شخص عبدالرحمان ابن معاویہ نے ہسپانیہ کا رخ کیا۔ یہاں وہ رفتہ رفتہ قرطبہ اور پورے اندلس کا فرماں روا ہو گیا۔ یہ امری سلطنت دوسو پچاس برس تک قائم رہی اور عارضی طوائف الملوک کے بعد عبدالرحمان ثالث (۹۱۲-۹۶۱) جس نے سب سے پہلے خلیفہ کا لقب اختیار کیا، اور اس کے بیٹے اھم ثانی کے زمانے میں اسد کے ہمارے ملال کا آفتاب نصف النہار کے نقطہ پر پہنچ گیا۔ دسویں صدی ہسپانیہ کے لیے ویسی ہی تھی جیسی نویں صدی مشرق کے لیے یعنی بہترین لازمی اور ذہنی تمدن کا زمانہ بلکہ یہاں اسلامی تہذیب زیادہ تازہ دم اور ترین فطرت تھی۔ اگر یہ سچ ہے کہ بعض نظری پیداوار ضعف یا زوال کی علامت ہے تو ہم اس دور کو زیادہ باآد و کبر سکتے ہیں کیوں کہ مغرب میں عالم اور فلسفی بہت کم غمزدہ تھے اور عام طور پر بھال کی ذہنی زندگی میں زیادہ سادگی پائی جاتی تھی۔ قدیم تمدن نسلوں کی تعداد یہاں بہت کم تھی۔ یہاں اور یہودی تو یہاں بھی تھے اور عبدالرحمن ثالث کے عہد حکومت میں عرب نسل

کی تمدنی زندگی میں حصہ لیتے تھے لیکن زرتشتی اور ملاحدہ و فردوسی تھے۔ علاوہ اس کے مشرقی عالم اسلام کی فرقہ بندی سے بھی یہاں لوگ نا آشنا تھے۔ خود کا صریح ایک مذہب یعنی ہاکی مذہب یہاں رائج تھا۔ معتزلی علم کلام موجود نہیں تھا کہ عقائد میں خلل ڈالے۔ مگر اندلس کے شعراء بھی شراب مشرق اور موسیقی کی تلیکٹ کو سراہتے تھے لیکن ان کے یہاں ایک طرف تو رندانہ آزاد خیالی ملحوظ تھی اور دوسری طرف متشددانہ ترک دنیا اور قنوت کا بھی پتہ نہ تھا۔

مجموعی حیثیت سے یہاں کا ذہنی تمدن مشرق کا پابند تھا۔ دموں صفی سے ہسپانیہ سے بہت لمگ مشرق کا سفر مصر کی راہ سے شرقی فارس تک کیا کرتے تھے تاکہ وہاں مشہور و معروف علماء کے درس میں شریک ہوں۔ اندلس کا طلب علم میں یہ شوق دیکھ کر اکثر مشرقی علماء کو جنہیں اپنے وطن میں کوئی مشغلہ نہیں ملتا تھا، وہاں جانے کی ترغیب ہوتی تھی۔ اس کے علاوہ الحکم نے اپنے کتب خانے کے لیے مشرق سے کتب میں نقل کر کے ملگاؤں میں کاشد چار لاکھ جلد تھا اب مغرب کو زیادہ تر طبیعات، ہیئت اور طب سے شوق تھا۔ میسے ابتدا میں اہل مشرق کو تھا۔ ریاضی شاعری تاریخ جغرافیہ سے بھی ان لوگوں کو بہت شغف تھا۔ ان کے ذہن کو اب تک بعض خیال بند پروازی کا عینہ نہ تھا۔ جب عبداللہ ابن اسرہ قرطبی ابن عبدالرحمن ثانی کے زمانہ میں فلسفہ طبیعی کی تحصیل کر کے واپس آیا تو اس کی قصایف جلاواں گئیں۔

فلسفہ میں قرطبی "دنیا کا دیو" برہہ یوں کے ہاتھ سے برباد ہو گیا اور بنی اس کی سلطنت بہت سے چھوٹے چھوٹے ملکوں میں تقسیم ہو کر منتشر ہو گئی۔ اس کی مثل ہوئی شوکت کے آگے گریہ و صرخی کے آخر تک (جواسپین میں طوائف الملوک کا نانا تھا) باقی رہے۔ شہر کے دیباچہ میں اب تک منامی اور شاعری کو فروغ تھا اور یہ پھول قدیم عظمت و جلال کے کھنڈ بول میں خوب پھولا۔ منامی میں لطافت آگئی، شاعری میں مکت اور فلسفے میں وقت نظر فزائے روحانی پیشہ مشرق ہی سے حاصل کی جاتی ہے۔ فلسفہ طبیعی، اخوان الصفا، تصانیف، ابوسلیمان البہستانی کے حلقے کی منطق کا باری باری سے مغرب پر حملہ ہوتا رہا۔ صدی کے آخر میں غلابی کی تصانیف کا بھی اثر نظر آتا ہے اور ابن سینا کی طب سے لوگوں کو واقفیت ہو گئی ہے۔ فلسفہ مذہب و فکر کا آغاز زیادہ تر کثیر التعداد تعلیم یافتہ یہودیوں سے ہوا۔ نہایت قوی اور عجیب و غریب اثر مشرق کے فلسفہ طبیعی کا ابن جبرول پر ہوا۔ یہ وہی ہے جسے "Avicenna" کہتے ہیں۔ وہ سب سے زیادہ اخوان الصفا سے متاثر ہوا یہاں تک کہ یہودیوں کی مذہبی شاعری پر بھی فلسفیانہ

تحریک چٹاگٹی۔ اس کے پردے میں دوسرا ہے جو ہندو جوکر عقل کے دھبے پر بیٹھتا چاہتی ہے، مگر !
 ہندوؤں کی جماعت جو مذاکی قربت چاہتی ہے۔ مسلمانوں کے یہاں ان لوگوں کی تعداد جو فلسفے
 کے شغف رکھتے تھے۔ بیشتر محدود رہی ہے۔ کوئی ایسا نوجوانوں کا لشکر اپنے گرد جمع نہیں کر سکا
 کہ جس میں ایسی باتیں ہوتی تھیں جن میں فلسفیانہ مسائل پر بحث ہوتی۔ چنانچہ یہاں جو اتنا دانا حکیم تھے وہ
 یقیناً اپنی تنہائی کو محسوس کرتے ہوں گے۔ مشرق کی طرح مغرب میں بھی فلسفہ کا نشور و نما داخلی رنگ میں
 ہو گیا۔ یہاں وہ عام طور پر محدود فلسفیانہ مسائل پر محدود رہا۔ اس کے علاوہ یہاں اسے حرام ہونے
 سے بہت زیادہ بعد تھا۔ مشرق میں علم الہیہ عقیدے فلسفیوں اور جماعت مومنین کے درمیان بظاہر طوقوں
 سے مجامعت کی گئی۔ اس لیے یہاں وہ اختلافات زیادہ وضاحت سے نمایاں ہوا جو روشن خیال افراد میں
 اور انبیا بے ملطنت اور متعصب تنگ خیال حرام ہناس میں پیدا ہوا ہے۔

ابن باجہ

میراجی صمدی کے آخر میں جب کہ ابو بکر محمد ابن یحییٰ ابن باجہ کی ولادت سرطوس میں ہوئی
 اس کا شاندار ملک طائف الملوک کا شکار ہونے والا تھا۔ شمال کی جانب سے ابن اندلس پر میسائی
 باگلوں کی چڑھائی تھی جو ان سے کم تعلیم یافتہ لیکن قوی اور بہادر تھے۔ اس موقع پر مراطین کے بربری
 خاندان نے جرہ پانیس کے پیش پرست لڑائی دوا فاندان کے مقابلے میں زیادہ ماسخ العقیدہ بنائیں
 بلکہ زیادہ دھڑلے تھے اس ملک پر قبضہ کر کے اسے ڈوبنے سے بچایا۔ اب معلوم ہوتا تھا کہ آزاد علوم
 اور آزاد عقیدے کا زامہ چمکا۔ صرف وہ محدث تصنیف تصانیف کے میدان میں قدم رکھ سکتے تھے جو
 خفی سے شریعہ کے پابند تھے۔

لیکن کبھی کبھی وحشی حکمرانوں کا بھی جی چاہتا ہے کہ اپنے محکوموں کی تہذیب کو کم سے کم
 نگاہری حیثیت سے اختیار کریں۔ چنانچہ ابو بکر ابن ابی ایمن نے جو مراطی بادشاہ علی کا ہم زلمت تھا
 اور کچھ دن سرطوس کا حاکم بھی رہا تھا ابن باجہ کو اپنا معتمد اور وزیر بنایا جس کی وجہ سے اس کے فقیہ
 اور سچا ہی اس سے شدت سے کشمکش ہو گئی۔

یہ شخص ریاضی بالخصوص ہیئت اور موسیقی میں اور طب میں کامل دکتا تھا۔ اس کے علاوہ
 فلسفہ طبیعی اور الہی طبیعیات میں بھی دخل تھا۔ وہ متعصب لوگوں کے نزدیک بالکل عوامی تھا

لا خبیب اللہ بدکار آدمی تھا۔

ابن باج کی زندگی کی نسبت میں اتنی معلومات اور ہے کہ وہ مسئلہ میں سرغور کی فتح کے بعد اشیبہ میں تھا اور یہاں اس نے کئی کتابیں تصنیف کیں۔ اس کے بعد وہ غزالی میں واپس آئے اور غزالی کے دربار میں نظر آئے۔ جہاں اس نے مسئلہ میں غزالی کی روایت سے کہ اسے ایک طبیب نے خند کے سبب سے زہر دیا تھا۔ وہ خود اعتراض کرتا ہے کہ اس کی زندگی راحت کی زندگی دینی۔ مگر ایسا ہر آدمی نے تنگ آکر موت کی تمنا کی اسے مالی مشکلات نے لیکن اس سے زیادہ ذہنی تنہائی نے مایوس کر دیا تھا۔ اس کی چند تصانیف جو پہلے ہی ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے مہدو اپنے ماحول سے مانوس نہ تھا۔

وہ بالکل مشرق کے غامض اور عزت مآویں فلسفی غزالی کا پیرو تھا۔ غزالی کی طرح اس نے بھی اپنے فلسفے کو باختم بنانے کی زیادہ کوشش نہیں کی۔ اس کی تصانیف میں اس کی تصاویر کی تعداد بہت کم ہے زیادہ تر اس کی تصانیف میں اسطوار و دوسرے فلسفیوں کی شرحیں ہیں۔ اس کے خیالات مشرقی ہیں۔ کبھی وہ ایک چیز کو شروع کرتا ہے کبھی اسے چھوڑ کے دوسرا مسئلہ چھوڑ دیتا ہے۔ وہ نئے نئے پہلو سے پرانی خیالات پر اثر ڈالتا ہے اور قدیم علوم میں مختلف سمتوں سے داخل ہونا چاہتا ہے۔ وہ نہ تو فلسفے پر قابو رکھتا ہے اس سے بچا چھوڑ سکتا ہے۔ پہلی نظر میں اس کے خیالات بالکل بے ربط معلوم ہوتے ہیں اور بڑی الجھن برتی ہے۔ لیکن جب آپ چھوڑیں تو اس دور میں جو بظاہر ہلکی فلسفی زندگی میں بہائے لیے جاتے تھے وہ اپنی راہ اپنی طریقہ جانتا ہے۔ جن کی تلاش کرنے کرتے اسے ایک اور چہرہ آجاتی ہے یعنی وحدت حیات اور نشاط زندگی۔ اس کے نزدیک غزالی کا یہ خیال بہل چکا ہے پر جی ہے کہ انسان محض اس حقیقت کے علم سے جو ہدایت الہی کی مدد میں نظر آتی ہے سوائے حاصل کر سکتا ہے۔ مذہبی باطنیت کے محسوس تصورات حقیقت کو منکشف نہیں بلکہ مستور کہتے ہیں۔ فلسفی کو چاہیے کہ حق کی خاطر اس مطلق کو ترک کر دے جو باطنی مشاہدے سے حاصل ہوتا ہے۔ معرفت الہی اسل میں سوائے فاضل تفکر کے جو جتنی لذات سے پاک ہو کسی چیز سے حاصل نہیں ہو سکتی۔

اپنی متعلق تصانیف میں ابن باج غزالی سے بہت قریب ہے اس کے طبعی مادہ طبیعی نظریات بھی عموماً استدلال کے خیالات سے مطابقت رکھتے ہیں۔ اگرچہ دل چاہے تو اس انداز میں ہے جو وہ ذہن انسانی کی نشوونما رکھانے اور انسان کا تعلق علم اور زندگی سے متعلق کرنے

میں اختیار کرتا ہے۔

اس کے نزدیک وجود دو قسم کا ہوتا ہے، متحرک اور غیر متحرک۔ متحرک وجود جسم اور محدود ہوتا ہے۔ مگر اس کی دائمی حرکت کا سبب وجود جسم نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اس نامحدود حرکت کی توجیہ کے لیے ضرورت ہے ایک نامحدود ورتوت یا جو موزوں یعنی عقل کی جسم یا طبعی وجود غارت سے حرکت میں لایا جاتا ہے۔ عقل خود غیر متحرک ہے مگر جسم اس پر حرکت پیدا کرتی ہے۔ ان دونوں کے درمیان نفس ہے جو اپنی ذات سے متحرک ہے۔ جسم اند نفس کے تعلق کے سبب پر غور کرنے کی دعوت اپن ہونے کی اپنے پیر و ذل کی طرف نہیں اٹھاتی۔ اس سے بھی زیادہ اہم مسئلہ یہ ہے کہ عقل اند نفس میں کیا تعلق ہے خصوصاً انسان کی ذات میں۔

ابن ہام اس مفروضے سے ابتداء کرتا ہے کہ پورے کا وجود غیر صورت کے ممکن نہیں ہے۔ صورت کا وجود پورے کے الگ بھی ہو سکتا ہے۔ اگر ایسا دہتا تو تغیر کا امکان ہی نہ تھا کیوں کہ تغیر جو بڑی عقل کے کشف اور حالے ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ محدود خصوصیات سے کہ عقلیات تک ایک سلسلہ بناتی ہے جو اپنے عقل کے مدار سے نکل پڑے۔ انسان کا کام یہ ہے کہ تمام عقلی سرشتوں کا لونا تک حاصل کرے جسے پہلے تمام سرشتیں جو عقل کا پیر و ذل ہیں عقل خود کا پیر و ذل نہیں ہوں گی۔ اس سے عقل غافل کا لونا آخر کار خاص عقل غفل کا۔ انسان درجہ بدرجہ متفرد اور محسوس اشیا سے گزرتا کر جن کی صورت عقل کے لیے بمنزاد ہوتی کے ہے، فوق الانسان عقل اور ذات الہی تک پہنچتا ہے۔ اس میں اس کی مدد فلسفہ یعنی کلیات کا علم کرتا ہے جو حیرت انگیز کے علم پر غور کرنے سے حاصل ہوتا ہے بشرطیکہ اسے بصیرت بخش عقل خالص کی تدفین حاصل ہو۔

اس کی یا نامحدود علم کے متعلق میں (جہاں خیال حقیقت سے ہمہ کی مطابقت رکھتا ہے) ہمارا اور ایک اور تصور سبب نظر میں کرنا چاہیے۔ عقل انسانی کی تکمیل اسی عقلی علم سے ہوتی ہے و کمالی نہیں ہی تعلیمات سے۔ خیال سب سے برتر سماعت ہے کہوں کہ عقلیات کا کرنی اور مقصد نہیں ہوتا۔ وہ آپ ہی اپنا مقصد ہیں۔ عقلیات کا وجود دلی ہوتا ہے، جزئی عقل انسانی کا اس زندگی کے عید باقی رہنا قابل تسلیم نہیں ہے۔ لیکن یہ نفس جو عقلی صورتوں کی زندگی میں متفرد اس شیعہ کا انداز کرتا ہے اور جزئی خواہشات اور انشائی میں نمایاں ہوتا ہے جس کے بعد بھی باقی رہے اور اپنے اعمال کی جزا و سنہا پائے عقل میں نفس کا عقلی حصہ سب انسانوں میں ایک ہے۔ بقا صورت اس نوع انسانی کی عقل کو اپنی مافوق عقل عقل سے حاصل ہونے کے بعد ہوتی ہے۔ یہ نظریہ جو اب پیش

کے نام سے کسی قورین و سلفی میں دانکا ہو گیا تھا ابن ہاجم کے یہاں پہلے ہی سے پایا جاتا ہے۔ ابھی تک یہ خیال ہوئی طرح صحت نہیں ہوا ہے پھر بھی میں حقیقت سے یہ غارابی کے غیسے میں نہ ماس کے مقابلے میں یہاں زیادہ واضح ہے۔

ہر شخص مشاہدے کی اس زندگی تک نہیں پہنچ سکتا۔ اکثر لوگ اندھیرے میں ہر طرف بیٹھے پھرتے ہیں۔ انہیں صرت و موز حقیقت کا سا یہ نظر آتا ہے اور خود ان کی زندگی سائے کی طرح محدود ہو جائے گی۔ یہ سچ ہے کہ ان میں سے بعض کو کچھ روشنی نظر آتی ہے۔ یہ اندھ کو ناگول عالم مروج دات بھی دکھائی دیتا ہے۔ لیکن ایسے بہت ہی کم ہیں جو اپنی دیکھ بولی چیزوں کی حقیقت جان سکیں انہیں محدود سے چند ہائیک لوگوں کو ادبی زندگی حاصل ہوتی ہے جہاں وہ خود سراپا نور بن جاتے ہیں۔ مگر اب یہ مسئلہ ہے کہ انسان اس صرت اور سعادت کے حصے تک کیوں کر پہنچ سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ عقل کے مطابق کام کرنے سے اپنے قلمے ذہنی کی آزاد نشوونما سے عقل کے مطابق کام کرنے کے سنی ہیں آزادی سے اور اپنے مقصد کو نظر میں رکھتے ہوئے کام کرنا۔ مثلاً کوئی شخص سے شکوہ کرکھائے اور اس پتھر کو توڑ ڈالے تو اس کا یہ فعل بلا مقصد (بے عقلی) کا ہے اور جانورانی یا بچوں کی حرکت سے مشابہ ہے۔ لیکن اگر وہ پتھر کو اس نیت سے توڑتا ہے کہ وہ سب سے اس سے فکر دکھائیں تو یہ انسان کا اس اور عقلی فعل کہہ سکتے ہیں۔

انسانوں کی طرح زندگی بسر کرنے اور عقلی کام کرنے کے لیے بعض اوقات اس کی ضرورت ہوتی ہے کہ انسان وہ سروں کی محبت کو ترک کر دے۔ ابن ہاجم کے نظام اخلاق کا نام ہی ایسا ہے جس کے معنی فرد و امرد کی حمایت کے ہیں۔ وہ اپنی تربیت آپ کہنے پر بہت زہد دیتا ہے لیکن باعوم انسان وہ سروں کے ساتھ رہنے کے فائدہ حاصل کر سکتا ہے اور نقصانات سے محفوظ رہ سکتا ہے۔ دانشمند لوگ چوٹی یا بڑی جامتیں بنا سکتے ہیں۔ بلکہ ایسے لوگ جمع ہو سکیں تو ان کی فائز ہے کہ ایک جماعت بنا کر رہیں۔ اس طرح وہ سیاست کے اندر ایک دوسری سیاست بناتے ہیں یہ لوگ نظرات کے مطابق زندگی بسر کرتے ہیں اس لیے ان کے یہاں دطیب کی ضرورت ہے نہ فانی کی۔ وہ خودوں کی طرح کھلی ہوا میں پرے شس پاتے ہیں اور انہیں باخباں کی صنت کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ عوام الناس کے ادنیٰ خیالات اور لقات سے دور رہتے ہیں۔ دنیا کے مصروف میں وہ اجنبیوں کی طرح رہتے ہیں اور چونکہ آپس میں دوستی رکھتے ہیں ان کی زندگی محبت کے قانون کے مطابق بسر ہوتی ہے۔ وہ خدا کے دوست ہیں جس کی ذات میں حقیقت ہے اس لیے

افرن انسان مثل خال سے حاصل ہو کر اور لزوم حاصل کر کے وہ جیتی سکون خلسہ پاتے ہیں۔

ابن طفیل

غری عالم اسلام کی فرماں برداری بربروں نے ہاتھ میں لی لیکن مرابطین کی جگہ اب مہدیین آ گئے۔ نئے خاندان کے بانی محمد ابن تورت نے ملکہ میں مہدی بن کر فروغ کیا تھا اس کے جانشین ابو یوسف یوسف (۱۱۷۵ تا ۱۱۸۵) اور ابو یوسف یوسف (۱۱۸۵ تا ۱۱۹۵) کے زمانے میں ان کی سلطنت میں کارکردگی رکش تھا۔ مروج ترقی کو مہدیین نے علم دین میں زبردست تجدید کی۔ اشوری اور فرالی کا نظام جو اب تک کفر سمجھا جاتا تھا اب مغرب میں مقبول کیا گیا یعنی علم امتداد کو عقلیت کا ایسا جامہ پہنا یا گیا جس سے دتو اسخ العقیدہ بزرگوں کی تسکین ہوئی نہ آزاد خیال فکروں کی۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ اس سے بعض اشخاص کو مزید نفسانہ خود و فکر کی تحریک ہوئی ہو۔ اب تک عقیدے کے معاملے میں استقلال کو دخل نہیں دیا جاتا تھا اور اس کے بعد بھی عہدوں اور فاضلوں کا یہ خیال رہا کہ عوام ان اسس کے عقائد کو نہیں چھیڑنا چاہیے اور وہ عقائد کو علم کے دبیے تک ترقی دینا چاہیے بلکہ فلسفے اور مذہب کے درمیان ایک حد حاصل کر لیا جائے کی ضرورت ہے۔ مہدیین کو علم دین سے زیادہ دل چسپی تھی تاہم ابو یوسف اور اس کے جانشینوں نے جہاں تک انھیں سیاسی مصالح نے موقع دیا، دنیاوی علم کی ایسی تہذیب کی کہ ان کے دبدبہ میں کچھ دن کے لیے فلسفے کو پھر ایک بار فروغ حاصل ہو گیا۔

پہلا نجم ابو بکر محمد ابن عبداللہ ابن طفیل القیس کو جو کچھ دن طرناط میں کاتب شاہی رہ چکا تھا ابو یوسف کے وزیر اور طبیب خاص کے رتبے پر فائز پاتے ہیں۔ اس کی ولادت اندلس کے چھوٹے سے شہر قانہ میں ہوئی تھی اور ۱۱۸۵ء میں اس نے مراکش کے محل شاہی میں وفات پائی۔ اس کی زندگی بظاہر تغیرات اور فشیب وقرار سے خالی تھی۔ اسے انسانوں کی بہ نسبت کتابوں سے زیادہ محبت تھی اور اپنے آقا کے عظیم نشان کتب خانے میں اس نے بہت سی کتابیں پڑھیں

جن کی اُسے اپنے فن کے لیے ضرورت تھی یا جن سے اس کی علم کی پیاس تسکین پاتی تھی۔ وہ مغرب کے اُن فلسفیوں میں سے تھا جنہیں خود علمی کام کرنے کے بہانے مطالعے کا مطن اٹھانے سے زیادہ رغبت تھی۔ تصنیف و تالیف کی طرف اس نے بہت کم توجہ کی۔ اس کا دعویٰ تھا کہ میں نظامِ بطیمیری کی اصولی اصلاح کر سکتا ہوں جس کا یقین کرنا مشکل ہے۔ بہت سے عربوں نے یہ دعویٰ کیا ہے لیکن ان میں سے کسی نے اسے پورا نہیں کیا۔

ابن طفیل کے شاگرد انکار میں سے چند تھیں باقی رہ گئی ہیں۔ اس کی اصل کوشش ابن سینا کی طرح یہ تھی کہ یونانی علوم کو مشرقی حکمت کے ساتھ ملا کر ایک جدید تصور کائنات قائم کرے اور ابن ہاجر کی طرح اس کا موضوع بحث فرارادِ جماعت کا علاقہ تھا لیکن وہ اس بحث میں ابن ہاجر سے بہت آگے بڑھ گیا۔ ابن ہاجر نے ایک عام اصول بتایا تھا کہ اگر اذخیال اہل فکر کا ایک چھوٹا سا حلقہ ریاست کے اندر ریاست بنائے جو ایک ایسا خود ہو کہ جب بہتر نواز آئے تو دنیا اس کی تقلید کر سکے۔ یہ خلف ابن طفیل اصل ریاست میں مداخلت کرنی چاہتا ہے۔

اپنی کتاب میں ابن یقظان میں وہ وضاحت کے ساتھ اپنا نصب العین پیش کرتا ہے۔ قصہ کامل و قوس دو جزیرے ہیں۔ ایک جزیرے میں انسانی نظام معاشرت اپنے تمام کمالات اور لوازمات کے ساتھ ہے۔ دوسرے میں ایک خود رہتا ہے جو طوقِ اصول پر نشوونما پاتا ہے۔ پہلے جزیرے میں کل معاشرہ ادنیٰ خواہشات کا غلام ہے جن کی ایک محسوس مذہب کسی قدر روک تھام کرتا ہے لیکن اس جماعت کے دو آدمی جو سلطان اور اہلِ کبوتے ہیں ترقی کر کے خواہشات نفس پر قابو پاتے ہیں اور عقل کی معرفت حاصل کرتے ہیں۔ پہلا جس کی افتادِ مزاج علی ہے یہ ظاہر عوام کا مذہب اختیار کرتا ہے اور ان پر حکومت کرتا ہے۔ لیکن دوسرا جو نظری رنگ اور صوفیانہ شش رکھتا ہے اپنا وطن چھوڑ کر دوسرے جزیرے میں جے وہ غیر آباد سمجھتا ہے چلا جاتا ہے اور وہاں تحصیلِ علم اور ریاضت میں زندگی بسر کرنی چاہتا ہے۔

لیکن اس جزیرے میں ہمارا ہی ابن یقظان رہتا ہے جو ترقی کر کے کامل فلسفی کے درجے تک پہنچ چکا ہے۔ وہ پہچن میں اس جزیرے میں ڈال دیا گیا تھا یا نظری نوع کے قدیم سے خود بخود پیدا ہو گیا تھا اور ایک ہرنی نے دودھ پلا کر اس کی پورے نفس کی تھی۔ اس کے بعد اس نے ویشن کو جو کی طرح آہستہ آہستہ اسبابِ سیرت فراہم کیے مگر فرق اتنا ہے کہ اُسے سب کچھ اپنی عقل سے کرنا پڑا۔ علاوہ اس کے مشاہدے اور خود فکر سے اس نے عالمِ طیس، افلاک، نبات، اہلی اور خود اپنے نفس

کی معرفت حاصل کی یہاں تک کہ سات سال بعد وہ اعلیٰ مرتبے تک یعنی صوفیاد شاہیہ یا وجدان کے عالم تک پہنچ گیا۔ اس حالت میں اقبال نے کہا ہے۔ جب وہ ایک دوسرے کی بات سمجھنے لگتے ہیں اور کھینچ کر بتادیں گی کوئی زبان نہیں جانتا تھا، تو یہ انگشت ہوتا ہے کہ ایک کائنات اور دوسرا کائنات کا مذہب ایک ہی حقیقت کی دو شکلیں ہیں۔ جی بے سن کہ کہ مائے کے جنرے سے جی ایک قوم کی قوم خطا کی تاریکی میں سرگرداں ہے قصہ کریتا ہے کہ وہاں جانے اور لوگوں کو حقیقت سے آگاہ کرے لیکن وہاں اُسے یہ تجربہ ہوتا ہے کہ وہاں اس حقیقت کو سمجھنے کے قابل نہیں ہیں۔ یہ محسوس ہوتا ہے کہ انھوں نے غلام کو بھائے لہر کا لہر کے سرس انقوش دکھائے چنانچہ اس کے بعد وہ اپنے دوست اقبال کے ساتھ فیر آباد جزیرے میں واپس جاتا ہے اور اپنی عقل و فہم یعنی ذات ہیروئی کی مہارت اور حقیقت کے شاہیہ میں بسر کر دیتا ہے۔

ابن طفیل نے اپنے افسانے کا بہت بڑا حصہ ہی کی نشوونما کے ذکر کے لیے وقف کر دیا ہے لیکن غالباً اس کا منشا یہ ہے کہ کوئی شخص تنہا بعض فطرت کے زیر سایہ بغیر معاشرے کی مدد کے اپنی ترقی کر سکتا ہے۔ یہ کہ بوجہ تو اس کے خیالات میں تاریکی رنگ اس سے زیادہ ہے جتنا گزشتہ دنیا کے بعد وہی روشن خیالی کے یہاں پایا جاتا ہے۔ اس کا ثبوت اس کی تصانیف کے بہت سے حصے چھوٹے چھوٹے مقامات میں نظر آتے ہیں۔ ان لوگوں کی مثال ہے جو وحی و نزول کے اثر سے باہر ہیں۔ جو اوتھان اس کی حالت میں ہوتی ہے وہ اصل میں ہندی، ایرانی، ایرانی، حکمت کی نشوونما ہے۔ اس خیال کی تائید میں ہم چند کتبے بیان کرتے ہیں لیکن ان پر تفصیلی بحث نہیں کریں گے۔ سب سے پہلے یہ بات معنی خیز ہے کہ کسی کا سکون ابن طفیل نے شکاکا جزیرہ قرار دیا ہے جس کی آب و ہوا میں وہ فطری طور کی غایت بتاتا ہے جہاں قدیم روایت کے مطابق آدم پیدا ہوئے تھے اور جہاں ہندوستان کے بادشاہ پر حکمت الہی کا نزول ہوا تھا۔ جب ہی مشرق اور مغرب کی بدولت ابتدائی حیوانی حالت سے نکل چکا تو سب سے پہلی چیز جسے اس نے مذہبی عقیدت کی نظر سے دیکھا آگ تھی جو خدا اس نے ہدایت کی تھی۔ ممکن ہے کہ یہی ایرانی مذہب کی طرف اشارہ ہو اور اس کے مزید تفصیلات پر باقی غزل فلسفے سے افسانے کے لئے ہوں۔

ظاہر ہے کہ یہ خیالی شخصیت ابن سینا کے ہی سے ماخوذ ہے۔ بخدا ابن طفیل نے اس کی طرز اشارہ بھی کیا ہے۔ البتہ اس کے جی کی ذات میں انسانی صفات زیادہ نمایاں ہیں۔ ابن سینا نے جو تصویر کھینچی ہے وہ فوق انسان عقل و خیال کی نظر ہے لیکن ابن طفیل کا رستم داستان نوع انسان

کی عقل کا نمائندہ ہے جسے عالم بالا سے بصیرت حاصل ہوئی ہے۔ اگر عود سے دیکھیے تو معلوم ہوگا کہ یہ اصل میں محمد رسول اللہ کی ذات پاک ہے جو اقوال اس پیکر مثالی کی طرف منسوب ہیں جن کی تعمیر بھی تمثیل رنگ میں کرنا چاہیے۔

فرض ابن طفیل بھی اسی نتیجے پر پہنچا ہے جس پر اس کا مشرقی ہمشرد ابن سینا پہنچا تھا۔ عوام انسان کے لیے مذہب کا پورا ضرورہ ہے کیوں کہ ان کی مدد پر وہ اس سے آگے نہیں جاسکتے۔ یہ شرف حسن حدود سے چند آدمیوں کو حاصل ہوتا ہے کہ وہ مذہبی تشکیلات کو سمجھیں۔ انسان اصل حقیقت کا بے جواب مشاہدہ صرف کمال تہائی کے عالم میں کر سکتا ہے۔ اس بات پر وہاں بہت زور دیا گیا ہے۔ حتیٰ کہ بجائے ایک فرد کے نوبہ انسانی کی مثال سمجھنے کے بعد بھی اس سے انکار نہیں ہو سکتا انسان کے لیے درجہ کمال بھی قیود دیا گیا ہے کہ وہ عسرات کو ترک کر کے عالم تہائی میں اپنے انحراف کو عقل کائنات میں فنا کر دے۔

بلاشبہ یہ بات بڑے عاقلوں میں نصیب ہوتی ہے جب انسان کو کوئی ہمہ دودست بھی مل چکا ہو اور وہ مادی مشاہدہ کے شوق اور علوم و فنون کی تحصیل کے مدارج سے گزر کر ذہنی تکمیل حاصل کر چکا ہو۔ چنانچہ ابن طفیل اپنی دہائی زندگی پر نظروں آگاہ ہے تو مذہب کی کوئی وجہ نہیں پاتا۔ اُن فلسفہ اخلاقیات سے، بدقتی نے اپنی زندگی کی سات منزلوں میں حاصل کیے تھے، ہمیں پہلے بھی سابقہ پڑ چکا ہے۔ اس عمل زندگی پر بھی ابن طفیل خاص طور سے توجہ کرتا ہے۔ اس کے یہاں صوفیادریافتیں جو مشرق میں صوفیوں کے حلقوں میں اب تک رائج ہیں اور جن کی یقین اس سے پہلے افلاطون اور نو فلاطونوں کے یہاں کی جاتی تھی اسلامی فرائض عبادت کی قائم مقام ہو گئی ہیں اور اپنی زندگی کے ساتویں دور میں جن اپنا علم اخلاق مدون کرتا ہے جو نیا دوری نظام سے مشابہت رکھتا ہے۔

لہٰذا علم کا امتحان مقصد ہی نے یہ قرار دیا ہے کہ ہر چیز میں ذات واحد کو تلاش کرے اور وجود مطلق و واجب سے حاصل ہو جائے۔ اس کی نظر میں تمام فطرت اسی اعلیٰ ذات تک پہنچنے کی کوشش کر رہی ہے۔ اس عقیدے سے کہ زمین پر جو کچھ ہے انسان کے لیے ہے وہ گن چکا ہے۔ اس کے نزدیک حیرات اور نباتات بھی انسان کی طرح اپنے لیے اور خدا کے لیے بنائے گئے ہیں۔ انسان کو یہ حق نہیں کہ انھیں جس طرح جی چاہے استعمال کرے۔ اب وہ اپنی جسمانی حاجتوں کو صرف اشد ضرورتی چیزوں تک محدود کر دیتا ہے۔ وہ بہتر پہلوں کو ترجیح دیتا ہے جن کے بجز

کو وہ زمین کے حصے کرتا ہے۔ وہ اس سوائے میں بے حد احتیاط کرتا ہے کہ اس کی ہر جگہ کے سب سے کوئی نوع ممکن نفاذ ہو جائے۔ انتہائی ضرورت کے وقت وہ حیرانی فضا استعمال کرتا ہے۔ وہ یہ کہہ کر اٹھ کر اٹھ کھڑا ہوتا ہے جتنا چاہے کے لیے کالی چوٹیکین سونے کے لیے کالی۔

جہاں تک اس کے جسم کے اور زمین کے تعلق کا ذکر تھا۔ افلاک سے اس کا رابطہ عقل حیوانی کے توسط سے ہے۔ افلاک کی تشکیل میں وہ اپنے احوال کو فائدہ پہنچانے اور عفت کی زندگی بسر کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ چنانچہ وہ درختوں کی پرداخت کرتا ہے اور حیوانوں کی حفاظت تاکہ اس کا حیرہ رنگ بگڑ نہ ہو جائے۔ وہ اپنے جسم اور اپنے لباس کو نہایت پاک صاف رکھتا ہے اور اس کا اہتمام کرتا ہے کہ اپنی تمام حرکات میں وہی ہی سوز و نیست پیدا نہ ہو جیسی اجرام سماوی کی حرکات میں ہے۔

اس طرح وہ ہر شے پر قابضیت حاصل کرتا ہے کہ اپنے نفس کو آسمان اور زمین سے بالافضل مضبوط کر لے۔ وہ بلان کی حالت ہے جو کبھی خیالات الفاظ اور تصورات میں سما کی ہے اور وہ ان کی قدر و قیمت سے ظاہر ہو سکتی ہے۔

ابن رشد

ابو ولید محمد بن احمد بن محمد ابن رشد کی ولادت ۱۱۹۸ء میں بمقام قرطبہ غنیوں کے خاندان میں ہوئی۔ دینی اس نے اس زمانے کے لعاب تعلیم میں تکمیل حاصل کی۔ کہا جاتا ہے کہ ۱۱۹۸ء میں ابن طفیل نے اُسے شاہزادہ ابو یعقوب یوسف کے سامنے پیش کیا۔ اس واقعہ کی خبریں (مشرقی روایات کے) مخصوص انداز میں پہنچی ہے۔ ابتدائی دینی سوالوں کے بعد شاہزادہ نے اس سے پوچھا فلسفیوں کا خیال آسمان کی نسبت کیا ہے۔ یہ قدم ہے یا عبادت؟ ابن رشد نے علم و احتیاط کی راہ سے کہا مجھے فلسفے سے شغف نہیں ہے۔ تب شاہزادہ ابن طفیل سے اس موضوع پر گفتگو کرنا رہا اور ابن رشد کو یہ دیکھ کر نہایت حیرت ہوئی کہ وہ (شاہزادہ) ارسطو، افلاطون اور اسلام کے علماء دین اور فلاسفہ کے خیالات سے واقفیت رکھتا ہے۔ اب ابن رشد نے بھی ہر سکوت کو توڑا اور حال مرتبہ رقی کی خوشنودی حاصل کی۔ اس کی قسمت کا فیصلہ ہو گیا اُسے یہ کام سپرد ہوا کہ وہ ارسطو کی ایسی شرح لکھے جیسی اس سے پہلے کسی نے نہیں لکھی تاکہ نئی نوع انسان کو خاص اور مکمل علم حاصل ہو۔

ابن رشد بعض فلسفی نہیں بلکہ قاضی اور طبیب بھی تھا۔ اُسے ہم اسٹیجیل میں اور کچھ دن بعد قوطب میں قاضی کے فرائض انجام دیتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ وہ محبوب جلوب فلیڈ تھا اُسے ۱۱۹۸ء میں اپنا طبیب خاص مقرر کر کے بلایا۔ لیکن تھوڑے دن کے بعد وہ پھر اپنے وطن میں اپنے باپ اور دادا کی طرح منصب قضا پر امور ہو گیا۔ لیکن اب زمانے کا رنگ بدل گیا تھا۔ فلسفہ پر سخت کی جاتی تھی اور ان کی تصانیف آگ کی شعلوں کی تھوڑی تھیں۔ بڑھاپے میں ابن رشد ابو یوسف کے حکم سے شہر بید کر کے لڑیٹاڈ (قرطبہ کے نزدیک صوبہ لوسیتیز میں واقع ہے) پہنچا دیا گیا۔ تاہم اس کی حالت مرگش کے عمل شامی میں ہوئی۔

اسی کی فلسفہ جدید و جدید ارسطو تک محدود تھی۔ خود ارسطو کی تصانیف اور اس کے تعلق میں جہاں اسے لی سکیں اُس نے ان کا محنت سے مطالعہ اور محنت کے ساتھ باہمی مقابلہ کیا۔ ابن رشد کی نظر سے ان یونانی کتبوں کا ترجمہ بھی گزرا تھا جواب یا تو بالکل معدوم ہو گئی ہیں یا ان کے صرف چند اجزاء باقی رہ گئے ہیں۔ وہ نقادانہ نظر سے اور متعلم طریقے سے اپنا کام کرتا ہے۔ وہ ارسطو کی تصانیف کے متن کا ترجمہ کرتا ہے۔ یہ اس کی شرح کرتا ہے۔ کبھی اختصار سے اوسط حجم کی کتابوں میں اور کبھی تفصیل سے ضخیم جلدوں میں۔ اس طرح اُسے شارح کا لقب حاصل ہوا جو ڈانٹنے کی کامیابی پر بھی اس کے لیے استعمال ہوا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ اسلام نے اس کی بدولت ارسطو کے فلسفے کا حقیقی مفہوم سمجھا اور اس طرح اپنا کام ختم کرنے کی رحلت کر گیا۔ ارسطو اس کے نزدیک خدا کا مال اور حکیم اعظم ہے جسے حقیقت مطلق کی معرفت حاصل تھی۔ حیثیت اور طبیعت کے نئے انگشتانات سے اس کے فلسفے پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ اب بعض اوقات لوگ ارسطو کا منشا سمجھنے میں غفلت کرتے ہیں چنانچہ خود اس نے ابن رشد نے، ارسطو کا ایس فلسفے کے بعض مسائل جو ابن رشد نے انا راہ سے اخذ کیے تھے ابتداء میں غلط سمجھے لیکن بعد میں اُسے ان کے دوسرے معنی معلوم ہوئے جو پہلے معنی سے بہتر تھے۔ اُس کا عقیدہ ہے کہ اگر ارسطو کے خیالات کا صحیح مفہوم سمجھ لیا جائے تو اعلیٰ سے اعلیٰ مسلم جو ہم ان لوگوں کو حاصل کر سکتا ہے ان کے مطابق ہو گا۔ حوادث عالم کے ادبی دائرے میں ارسطو اس بلندی پر پہنچ گیا ہے جس کے آگے پر دلنا ممکن ہے۔ جو لوگ ارسطو کے بعد پیدا ہوئے نہایت دشواری

اندھ و نگہ کے بعد ان نتائج تک پہنچے جہاں اسطر پر آسانی سے مشکفت ہو گئے تھے۔ بہتہ بہتہ شک
اندھ تر دید کرنے والوں کی زبان بند ہو جائے گی کیوں کہ اسطر با فوق انسان ہے جسے پیدا کر کے قدرت
یہ دکھانا چاہتی تھی کہ نوع انسانی عقل کل سے کس قدر قریب حاصل ہو سکتی ہے۔ ابن رشد پہلے استاد
کو نوع انسانی کی عقل کا اعلیٰ ممبر جو کر اُسے دلوں کو بٹاتا چاہتا ہے۔

اگے چل کر معلوم ہو گا کہ ابن رشد اسطر کو آسان پر چڑھانے کے باوجود اس کے تمام خیالات
کو صحت کے ساتھ نہیں سمجھ سکا۔ ابن سینا کی مخالفت کرنے کا کوئی موقع وہ ہاتھ سے نہیں دیتا۔
قادیانی اصحابن باجہ سے بھی، جن سے اس نے بہت کچھ حاصل کیا ہے، وہ اکثر اکتفا ہے لیکن باوجود
اس کے وہ خود بھی اسطر کی شرح میں ذنطون شارحوں کے جیسے ہوتے معنی اندیشی اور عرب
مترجموں کی غلط فہمیوں سے اگے قدم نہیں بڑھا سکا۔ بلکہ اکثر مقالات پر وہ ذی فہم مسکنہ مافردوسی
کے متعلق بنی سطر نظر کئے والے فیصلے پر ہی کی پیروی کرتا ہے۔ باہن دونوں کے خیالات میں مطابقت
پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

بالخصوص اسطر کی منطق کا ابن رشد بڑا کفر پیرو ہے۔ اس سے ایک بغیر اس کے فہم ان کی
سادت نصیب نہیں ہوتی۔ اسے برمال افلاطون اور سقراط کو انھیں اس کا علم دے گا انسان کی روحانی
صورت کا سید اس کا منطق کا علم ہے۔ بقا و نظر سے اس نے یہ تو معلوم کر لیا کہ فردیوس کی کیا ساخت
زیادہ اہم چیز نہیں ہے لیکن ربط و ربط اور بوطیقا کو وہ منطق میں شمار کرتا ہے۔ اس سے یہی مطلب
غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں۔ شریعتی راہ (اد کا مہیسی) اور (اد کا مہیسی) کو اس نے مساع و دم کے منطق کا نام
قرار دیا ہے۔ اسٹیج (تھا شاہ) پر کسی چیز کے دیکھنے کو یقینی علم ٹھہرایا ہے۔ دوسرے مل بڑا ظاہر ہے کہ
یونانی تہذیب کی تصویر اس کے پیش نظر تھی۔ یہی مدگرد کے قابل ہے جو کون کس سے واقفیت حاصل
کرنے کا اس کے پاس کوئی ذریعہ نہ تھا۔ لیکن ایسے شخص سے مدگرد کرنے کو جی نہیں چاہتا جو دوسرے
کا استاد بننا ہے۔

اپنے مشروروں کی طرح ابن رشد عقل کے مساوی منصفہ پر اس مددک خاص طور سے زور
دیتا ہے چنانچہ وہ تمام زبانوں میں مشترک ہے یہ مشترک عالم گیر اصطلاحات اس کے نزدیک نہ
صرف ہرکی ازینا اس بلکہ ربط و ربط کی اسطر کے پیش نظر تھیں۔ عرب فلسفی کو بھی اس معاملے میں
اس کی پیروی کرنی چاہیے۔ البزعام اصول کی تشریح کے لیے اُسے شاہین عرب زبان اور عربی کو
سے یعنی چاہیے لیکن اصل چیز کلیات ہیں۔ علم کلیات سے واقف ہونے کا نام ہے۔

منطق اس کے لیے مادہ کو ہوا کرتی ہے کہ ہونا عام خصوصیات سے خاص شکل حقیقت بن گئی
حق کی کہے۔ عام ہیئت خصوصیات میں زندگی بسر کر رہے اور خطا میں مبتلا کر رہے۔ خاص قوت
اور بڑی طاقتیں انہیں قوت سے باز رکھتی ہیں۔ تاہم چند گروہوں کے لیے ضروریہ ممکن ہوتا ہے کہ وہ
حقیقت کے علم تک پہنچ سکیں۔ عقاب مروجہ سے آگاہ لڑنا کہے کیوں کہ اگر کوئی بھی اس کی طرف
دیکھ سکے تو قدرت کی کاریگری بیکار جاتی۔ ہر چمکے والی چیز کا کوئی دیکھنے والا اور ہر جگہ شے
کا کوئی جاننے والا ہوتا ہے۔ غلط ایک ہی لوگوں نے مراد حقیقت کو جو ہے کہ اس کی جو بہت
ہلکے تلپ میں ہے وہ بالکل بے معنی ہوتی اگرچہ اس کا ادھاک ذکر سکتے ہیں۔ ابن رشد کو یقین ہے کہ
وہ بہت سی چیزوں کی حقیقت کو معلوم کر سکتا ہے بلکہ حقیقت منطق کو اور بڑا کر سکتا ہے۔
یہی حکم کی طرح محض اس کی کارکردگی پر توجہ نہیں کرنا چاہتا۔

اور حقیقت اس کے نزدیک اس طرح کی تصانیف میں موجود ہے۔ اس نقطہ نظر سے ماسک
طریقہ کو خیر سمجھتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اسے مذہب میں بھی ایک خاص طرز کی حقیقت نظر آتی ہے
لیکن علم دین کا وہ طاقت ہے۔ علم اس کے نزدیک اس بات کو ثابت کرنا چاہتا ہے جو اس طرز
ثابت نہیں ہو سکتی۔ تنزیل قرآن کا مقصد ابن رشد کا فلسفہ تھا جس سے اور لوگوں نے اور اس
کے بعد کے مہدیین اس پر نازلے بھی اتفاق کیا ہے۔ لوگوں کو تسلیم دینا نہیں بلکہ ان کی اصلاح کرنا
ہے۔ شارح اس حقیقت کو جانتا ہے کہ انسان کو بھی مسرت صرف معاشرہ زندگی میں نصیب
ہو سکتی ہے۔ اس کا مقصد علم نہیں بلکہ اطاعت ہے۔

ابن رشد اور اس کے پیروؤں خصوصاً ابن سینا میں سب سے بڑا فرق ہے کہ ابن رشد
کلمہ کلا قدم عالم کا قائل ہے کہ وہ اسے مخلوق مانتا ہے۔ دنیا پر ہیئت مجبوریہ حکم۔ واجب واحد
ہے اور اس میں اسکان یا عدم یا تغیر کی گنجائش نہیں۔ بیوقوف اور صورت صرف خیال میں لگے ہوئے
سے لگے کیے جاسکتے ہیں۔ صورتیں غیث و دعوں کی طرح ایک ایک اندازے میں بھٹکتی ہیں۔ ہر چیز
کی طرح اس میں موجود ہیں۔ ادنیٰ صورتوں کا اثر قوائے طبیعی کے اندر ہے جو ایک جگہ ظہور میں آتی
رہتی ہیں۔ یہ بات ہے کہ وہی علیحدہ نہیں ہوتیں تاہم انہیں ذاتی کہنا چاہیے۔ تعلیق اور عدم دنیا میں
نہیں ہوتی کیوں کہ عارضہ قوت سے فعل کی طرف منتقل ہونے اور ہر فعل سے قوت کی طرف رجوع
کرنے کا نام ہے۔ اس میں ہر چیز پیش اپنے شکل کو پیدا کرتی ہے۔

لیکن موجودات کے مابین جو ہر ایک باجوہری صورت محض عرض اور خاص صورت کے

دربیان ایک وجہ ہے۔ جو ہرگز خود کی تدریجی اختلافات، قوت اور فعل کی دریاں سمجھیں
 رکھتی ہیں۔ فرض خود کا پورا نظام انسانی مادی صورتوں سے لے کر ذات ایزدی تک جو مکمل کی حرکت
 اولیٰ ہے ایک مکمل منزل، منزل عبادت ہے۔

تقدم عمل کا فرض کے لئے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم نظام کائنات میں ایک قدیم حرکت
 کا وجود فرض کریں اور اس کے لئے یہ لازمی ہے کہ ایک قدیم حرکت کو مانیں۔ اگر دنیا حادث ہوئی تو
 اس سے پہلے ایک دوسری حادث اجسام کی دنیا پر حکم لگا یا جاسکتا تھا اور اس سے ایک نیا عروج
 گونا گونا گونہ ہوئی تو اس میں سے ایک ممکن دنیا پر جس سے وہ پیدا ہوئی حکم لگا یا جاسکتا تھا اس طرح
 کہ متناہیت تک۔ ابن رشد کے نزدیک صورت ایک واحد واجب، تقدم، متحرک دنیا کے سامنے
 سے ہیں یہ حق حاصل ہو کہ ہے کہ ایک ایسی ذات کا وجود تسلیم کریں جو دنیا سے جلیقہ ہے کائنات
 کی حرکت اور خود نظام کو ہمیشہ قائم رکھتی ہے اور اس سے اسے صانع عالم کہہ سکتے ہیں۔ اس
 کے اور بقیہ مشابہ کے درمیان واسطہ وہ عقل ہیں جو کہ الارض اور افلاک کی حرکت میں لائی ہیں کہ
 حرکت کے لئے ایک طریقہ جو ہرگز ضرورت ہے ۱۔

حرکت اول یا خدا اور کرات عقل افلاک کی کڑا ابن رشد کے نزدیک خیال ہے اور اس
 میں اسے وحدت وجود نظر آتی ہے۔ ذات احدی کی ہوتی تحریر صورت نہیں ہو سکتی ہے "ایک خیال
 جو آپ ہی اپنا موضوع ہے" یہی خیال وحدت ہے اور یہی وجود رکھتا ہے۔ ہالفاً ظاہر وجود اور وحدت
 کہ ذات سے جدا نہیں ہیں بلکہ شل تمام کلیات کے ان کا وجود صورت خیال میں ہے، خیال سب
 کہیں انفرادی چیزوں میں سے کل منظر کو اک کر لیتا ہے۔ یہ ہے کہ کلیت، ایک رجعت کی حیثیت
 سے اشیاء میں موجود ہے لیکن اصل میں اس کا وجود صورت ہمارے خیال میں ہے یا یوں کہیے کہ
 بالظہور وہ اشیاء میں موجود ہے لیکن بالفعل ہمارے ذہن میں ہے یعنی اس کا وجود فی الذہن
 وجود فی الخلق سے کہتے ہیں کہ ہم کے لحاظ سے برتر ہے۔

اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ کیا خیال اپنی صورت کلیات کا ادراک کر سکتا ہے یا (جندہ پست)
 کا بھی "تو ابن رشد کا جواب ہے کہ بلا واسطہ وہ دونوں میں سے کسی کا ادراک نہیں کر سکتا کیوں کہ
 وہ عقل سے بالاس ہے اس کا خیال "کل" کا خالق ہے اور "کل" کا ادراک کرتا ہے۔ خدا تمام اشیاء
 کا جو ہر سبب وحدت اصل اور سبب کی علت قائل ہے۔ وہ خود ہی نظام عالم ہے۔ متفلسفہ
 کا ہم آہنگ وجود ہے۔ وہ خود کل شے جو کل، ظاہر ہے کہ اس نظر کے مطابق خدا کا

فلم عالم میں دخل دینا اس طرح ممکن نہیں، جیسے لوگ عام طور پر سمجھتے ہیں۔ ہم دو طرح کے وجود سے واقف ہیں۔ ایک وہ جو متحرک ہو اور ایک وہ جو خود غیر متحرک ہو لیکن حرکت کا باعث ہو۔ انہیں جسم اور مقول بھی کہہ سکتے ہیں۔ مقدار مکمل صورت مقول وجود ہی ہوتا ہے اور اس کے جھلکے ہوتے ہیں اس لیے وحدت نہیں ہے۔ عقل ان کا کہ جن عقل اول سے وجود ہوتی جاتی ہے اتنی ہی ان کے محیط ہونے میں کمی ہوتی جاتی ہے۔ یہ سہا پتی وقت کا علم رکھتی ہیں لیکن ان کا علم بیضی صلت اصل کے واسطے ہوتا ہے۔ اس لیے جسم اور مقول میں ایک طرح کی مماثلت ہے۔ مادائی مقول میں ایک ایسا عنصر بھی ہے جو جسم اس شے کی طرح ہوتی اور صورت سے مرکب ہے۔ ظاہر ہے کہ ہوتی جو خاص مقول چیزوں میں موجود ہے مادہ معنی نہیں ہے۔ پھر بھی یہ کوئی مادہ سے مشابہ شے ہے جو کسی دوسری شے کو اپنے لئے قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو مقولات کی کثرت اور ان کا ادھاک کرنے والی عقل کی وحدت میں ہم آہنگی پیدا ہوتی۔

جس طرح مادے میں انفصال ہے اسی طرح عقل میں قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ جسم اور مقول کی اس مماثلت اور اند کے باریک فرق کے ذکر میں ابن رشد کا اشارہ خاص طور پر عقل انسانی کی طرف ہے۔

ابن رشد کو پوری طرح یقین ہے کہ نفس انسانی کا تعلق جسم سے وہاں ہے جو وحدت کا پانی سے ہے۔ وہ اس بات پر زور دیتا ہے کثرت نفوس کے نظریے کی وہ عقل تردید کرتا ہے اور اس معاملے میں ابن سینا کا مخالف ہے۔ نفس کا وجود محض اس حیثیت سے ہے کہ وہ جسم سے وہ تعلق رکھتا ہے اس کی تکمیل کرتا ہے۔

نفسیات تجربہ کے مسائل میں اس کی کوششیں یہی ہیں کہ ہائیزس وغیرہ کے بجائے ارسطو کی تقلید کرے۔ لیکن "نفس" (عقل کل) کے مفہوم کے بارے میں وہ اپنے استاد سے بہت کچھ اختلاف رکھتا ہے۔ اگرچہ اسے خود اس کا احساس نہیں تھا عقل مادہ کے جو معنی نوٹک طوطی خیالات سے ماخوذ اس کے ذہن میں ہیں وہ عجیب و غریب ہیں۔ اُسے وہ محض روح انسان کی ایک صلاحیت یا قوت نہیں سمجھتا اور ادھاک کی نیم محسوس و نیم عقلی زندگی کا ملوث جاننا ہے بلکہ فروع کے مافوق کوئی شے ماننا ہے۔ عقل مادی بھی مثل عقل محض یا عقل خالص کے ایک ابدی لامتناہی عقل ہے جس کی ہستی انسانی ہستی کے فوق ہے۔ جس طرح عالم اجسام میں مادے کی طرف مستقل وجود منسوب کیا جاتا ہے اسی طرح ابن رشد نے ہمطیسس وغیرہ کی تقلید میں عالم نفوس یا عقل میں

بھی ہمارے کا مستقل وجود نامی ہے۔

فرض عقل ہادی ایک ایسی جوہر ہے۔ فرد انسانی کی فطری صلاحیت یا تحت معلوم کر
ابن رشد عقل منقول کہتا ہے۔ یہ اسی طرح پیدا ہوتا ہے اور نائب ہو جاتا ہے جیسے خود انسان
ہو حیثیت الازد کے لیکن عقل ہادی پیشہ آمد جی ہے جیسے انسان ہو حیثیت نفع کے۔
لیکن پھر بھی تعدل طور پر عقل منقول اور عقل منقول دیگر ہم عمروزی دیر کے یہ عقل ہادی
کے سنی ہیں، نقطہ اختیار کر لیں، کے تعلق کے بارے میں کچھ اچھی باتیں رہتی ہیں۔ عقل منقول نفس
انسان کے ادراکات کو منقول بنا دیتی ہے اور عقل منقول ان عقلات کو اپنے اندر قبول
کرتی ہے۔ اس طرح افراد کی مدد، عاشق و معشوق کے اس پڑا سوار جو جسے کامیاب و منسل
ہے ان مقامات میں باہم بہت فرق ہوتا ہے۔

۱۔ ہر فرد بشر کی جوہری روحانی صلاحیت اور اس کے ادراکات کی نوعیت پر مبنی
ہے کہ عقل منقول کس حد تک ان ادراکات کو "منقول" بنا سکتی اور عقل منقول کس
حد تک انہیں اپنے اندر قبول کر سکتی ہے۔ اسی سے یہ مسئلہ حل ہوتا ہے کہ سب انسان کیوں
مستقلات کے علم میں مساوی درج نہیں رکھتے۔ اس علم کی جوہری مقدرہ دنیا میں پیشہ ایک ہی
رہتا ہے اگرچہ افراد میں اس کی تقسیم بدلتی رہتی ہے۔ طبیعت کے اہل قانون کے مطابق
پیشہ کوئی نفسی دنیا میں آتا رہتا ہے جس کے ذہن میں وجود خیال بن جاتا ہے۔ یہ پتہ
ہے کہ الازد کے خیالات زمانی عنصر کے پابند ہوتے ہیں اور عقل منقول کا جتنا حصہ کسی
فرد کو ملتا ہے وہ تقریباً برابر ہوتا ہے لیکن عقل فوری کی حیثیت سے اس عقل میں ابھگ
تغیر واقع نہیں ہو سکتا۔ عقل منقول عقل کے جوہر ہمارے افق ملک زیریں میں موجود ہے۔

بالجدا ابن رشد کا نظام تین لحاظ نظر ملے گا وہ یہ ہے اپنے زمانہ کے عین مانگیر مطلب
کے مسئلہ کا حل ہے۔ اظہار ہادی دنیا اور اس کی حرکت دینے والی عقل کو قدم اٹھانا اور اس
دنیا کے تمام واقعات کو علت و معلول کے سلسلے کا پانچ جہاں جس کے سبب سے خلق حلت مجزا
و فیرو کی گنجائش نہیں رہتی، تیسرے تمام منقول چیزوں کو خالی کہا جس کے باعث انسانی انفراد
کے بقائے نفس کا عقیدہ خائب ہو جاتا ہے۔

اگر منطق کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو خدا کے ماتحت مستقل عقل فکر کے بننے
کی کوئی گائی وہ نہیں ہے لیکن ابن رشد یہاں اپنے پیشرو فلسفیوں کی طرح ایک ہر منطق نفس

ہے۔ پچھا چرانا ہے کہ عقل فکر فطری ہے یا پس بلکہ صرف فطری حیثیت سے مستقل وجود رکھتا ہے اصل میں ان عقل کے ماننے کی فرض صرف یہ تھی کہ جب تک نظام عالم کی وحدت کا علم حاصل نہیں ہوا تھا اس وقت تک ان سے حوادث کی توجیہ کی جاتی تھی۔ جب نظام بطوریکہ بڑا ہو گیا تو یہ عقل جو واسطے کام دیتی تھیں بیکہ ہو گئیں اور لوگوں نے عقل عقل کو قلت اپنی کلاسیک ثابت کر دیا جس کی کوشش حکماء اہل علم نے دین پہلے ہی کر چکے تھے۔ اب قدیم عقل فطری کو بھی خدا کا وارث قرار دینے کے لیے صرف ایک قدم اور بڑھانے کی ضرورت تھی۔ ابن رشد نے ان دونوں باتوں میں سے ایک بات ہی نہیں کی۔ کم سے کم اس کی قصاصت کے لحاظ سے یہی نتیجہ نکلا ہے۔ لیکن اگر کوئی اس کے نظام سے آخری گناہ نکالتا ہے تو اس کے اندہ ان دونوں کا بلکہ خود وحدت وجود کے عقیدے کا امکان موجود ہے۔ دوسری طرف مادیت بھی۔ مگر جسے ہمارے عقل نے قطعی طور پر اس کی مخالفت کی تھی، اس کے اقوال اپنی تائید میں پیش کر سکتی تھیں۔ کیونکہ جب ابن رشد کا طریقہ کوئی شخص مانے کے قدم، اموریت اور ضابطیت پر نہ جسے تو روح کی جیسے نام ہر شاہی معنی مانے کے عقل میں جا چکا ہے۔

بہر حال ابن رشد کو اگر بدیع فکر نہیں تو دقیق افکار اور مستقیم اہل علم ضرور کہا جاسکتا ہے۔ خود اس کے لیے اس کا فطری فلسفہ کافی تھا لیکن اس کے زمانے اور اس کے جبر کا مکتبہ تھا کہ وہ غریب اور فلسفہ اہل کی طرف بھی توجہ کرے۔ ہم اقتصاد سے اس کا ذکر کر سکتے ہیں۔ ابن رشد جہاں موقع پاتا ہے اپنے فلسفے کے جاہلی فکر اہل اور دشمن تعلیم اہل دین کی خبر لیتا ہے۔ پھر بھی اس کے نزدیک ریاست میں زندگی بسر کرنا حرمیت نشینی سے بہتر ہے۔ اس نے اپنے حلیوں سے بھی بہت سی باتیں سکھیں۔ اور یہ اس میں بہت بڑی قبول تھی اس کی رائے میں تہائی کی زندگی میں علم و سخن کی بڑی تدوین نہیں ہو سکتی۔ زیادہ سے زیادہ انسان ان علوم سے لطف اندوز ہو سکتا ہے جن میں وہ پہلے میکہ چکا ہے اور شاید ان میں محض اس اضافہ بھی کر سکتا ہے۔ لیکن ہر شخص کو معاشرت کی فلاح کے لیے کچھ کرنا چاہیے۔ خود قول کو بھی مرد عقل کی طرح ریاست اور معاشرت کی خدمت کرنی چاہیے۔ یہاں ابن رشد افلاطون کی جبروتی کتاب ہے (گو اسطوکی سیاسیات کا اسے علم د تھا) وہ نہایت معقول بات کہتا ہے کہ میرے جبروتی شخصیت اور افلاں کا باعث ہے کہ تو میں گھرنے والا رہوں یا گائیاتی ملکوں کی طرح عقل عقل نفس کے لیے یا اور ناپسندیدہ مقاصد کے لیے رکھی جاتی ہیں جیسے

اس کے کواضیں مادی اور ذہنی دولت کی پیدائش اور اس کی حفاظت میں شریک کیا جائے۔ علم الاخلاق میں پہلا فصل بہت سختی سے فقیہوں کے اس اصول پر اعتراض کرتا ہے کہ کسی کام کے اچھے یا بُرے ہونے کی علت محض خدا کی مرضی ہے۔ اصل میں سب چیزوں کی اخلاقی نوعیت کا تعین تالونِ قدرت یا اصولِ عقل کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ وہ فعل جس کے کرنے کا حکم عقل دیتی ہے مطابق اخلاق (ایکسا) ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ حکمِ ناطقِ انفرادی عقل کا نہیں بلکہ اجتماعی یا مدنِ عقل کا ہونا ہے۔

ابن رشد مذہب کو بھی ایک مدبر کے نقطہ نظر سے دیکھتا ہے۔ اُس کے اخلاقی مقصد کے سبب سے وہ اس کی تعدد کرتا ہے۔ اس کے نزدیک مذہب ایک قانون ہے نہ کہ کوئی علم۔ اہلِ یسوع ہمیشہ ان علمائے دین کی مخالفت کیا کرتا ہے جو حسنِ عقیدت سے مذہب کے سلسلے میں جھکا دینے کے بجائے اس کے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ امام غزالی پر یہ الزام لگاتا ہے کہ ان کی بدولت فلسفے کا اثر مذہب پر پڑا اور اس طرح بہت سے لوگ شک اور کفر و اتحاد میں مبتلا ہو گئے۔ عوام کو چاہیے کہ جو کچھ کتابِ التدریس ہے اس پر ایمان لائیں۔ یہی حق ہے لیکن کیسا حق؟ ایسا جو مطلق طبع لوگوں کے لیے لازم ہے اور ان کے سامنے تصویر کیا نہیں کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے۔ مثلاً قرآن میں خدا کے وجود کے دو ثبوت ہیں جو ہر شخص کو سمجھ میں آجاتے ہیں۔ تمام مخلوقات خصوصاً انسانوں کی کفالت کے لیے ایک نظام (الہی) کا موجود ہونا، اور حیوانات، نباتات وغیرہ میں جان پڑنا۔ یہیں ذہنِ آیات میں تصرف کرنا چاہیے اور نہ مشکلاتِ اخلاقیہ و دینی الہی کی تاویل۔ اس لیے کہ علمائے دین متین ثبوتِ خدا کے وجود کے پیش کرتے ہیں وہ ان دلائل کی طرح جو ابنِ سینا اور فاطمالی نے ممکن اور واجب کے معنی سے اخذ کی تھیں علمی تنقید کے سامنے نہیں ٹھہر سکتیں۔ ان باتوں سے احوالِ بعدِ مشربِ ہندو کو ترقی ہوتی ہے۔ یہیں اخلاق اور دیانت کا غلط فہم فوؤں کی مخالفت کرنا چاہیے۔

ابن رشدی علمِ فلسفیوں کو حق ہے کہ وہ کلامِ الہی کی تفسیر کریں۔ وہ اعلیٰ حقیقت کی روشنی میں اس کے اصل مطالب کو سمجھتے ہیں اور عوام کو اس میں سے صرف اتنا بتاتے ہیں جتنا ان کی سمجھ میں آسکے اس طرح مذہب اور فلسفے میں نہایت خوشنما ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے۔ مذہب اصول اور فلسفے کے متصادم کا مختلف ہوتا ہی ان کے اتحاد کا باعث ہے۔ ان میں وہ نسبت ہے

جو علم و عمل میں ہے۔ چوں کہ فلسفی مذہب کی اصلیت سے واقف ہے اس لیے وہ اس کی خصوصیات
 فکر و میں اس کا سکہ چلنے دیتا ہے۔ فرض فلسفہ اور مذہب میں ہرگز تناقض نہیں ہے لیکن حق
 کی اعلیٰ صورت اور مذہب کی برتر شکل فلسفہ ہی ہے کیوں کہ فلسفہ مذہب ان چیزوں کی معرفت
 کا نام ہے جو حقیقی و مجرد کھتی ہیں۔
 کچھ بھی ہو مگر یہ خیال لامذہب یا مذہب معلوم ہوتا ہے اور کول مروجہ مذہب اسے کبھی گوارا نہ
 کرے گا کہ حقیقت کی فکر و میں فلسفے کی فراز والی کہ تسلیم کرے۔ چنانچہ قدرتی بات تھی کہ مذہب
 کے علمائے دین نے اپنے مشرقی بھائیوں کی طرح اس وقت تک چین نہیں کیا جب تک انھوں نے
 فلسفے کو جو علم دین کا آئینہ تھا اس کا فکام نہیں بنایا۔

بایں مقسم خاتمہ

ابن خلدون

ابن رشد کے فلسفہ اور اس کی مشہور اصولوں کا اثر عالم اسلام پر بہت ہی کم ہوا۔ اس کی اکثر کتابوں کے عربی نسخے ضائع ہو گئے ہیں۔ البتہ ان کے عبرانی اور لاطینی ترجمے باقی ہیں۔ اس کا کوئی شاگرد باہر نہیں تھا۔ کہیں کہیں گوشہ نشینوں میں ایک کدوہ آواز خیال شخص یا صوفی پر ہوا تھا جسے اب تک نظری فلسفہ مسائل میں سرکھپانے کا سودا تھا لیکن عام تعلیم اور فلسفہ کی مدح پر فلسفے کا اثر نہیں پڑنے پاتا تھا۔ جیسائیوں کی خدمات کے آگے دھرتی مسلمانوں کا مادی تمدن بلکہ ان کا ذہنی تمدن بھی پس پا ہوتا تھا۔ اندلس افریقہ بن گیا تھا اور وہیں بربروں کی حکومت تھی۔ زمانہ بہت بڑک تھا یہاں تک کہ ان ملکوں میں مسلمانوں کا وجود سرخس خطیر تھا۔ لوگ دشمن کے مقابلے اور خانہ جنگی دونوں کے لیے مسلح ہو رہے تھے اور اہل ایمان اپنے ملحق بن کر صوفیہ ریاضت کیا کرتے تھے۔ ان صوفیہ عقولوں میں کم سے کم چند فلسفہ ادھوا بھڑا باقی تھے تیرہویں صدی کے وسط میں جب قیصر فریڈرک ثانی نے بحیرہ روم کے مسلمان علماء کے سامنے چند فلسفہ مسائل پیش کیے تو مولانا خلیفہ ابن عربی نے ان مسائل کو جو صوفیوں کے لیے حلے کا پانی تھا، جواب دینے پر آمادہ کیا۔ چنانچہ اس نے جواب دیا جس میں وہ حکماء انداز سے قدیم اور جدید فلسفوں کے خیالات کو دہرا کر لکھے اور اس صوفیہ انداز و مزک جھلک دکھاتا ہے کہ تمام ہاشیہ کی

حقیقت خدا ہے۔ اس کے عبادات سے ہم جو کچھ معلوم کر سکتے ہیں وہ صرف اتنا ہے کہ ابن خلدون نے وہ کتابیں پڑھی جن میں جو قصص فریضہ تک کے دیکھا وہاں میں بھی نہیں تھیں۔ مسلمانوں کا مسلک یہی تھا کہ چھوٹی ریاستوں میں بٹ کر رہنے کے فطریہ و فرائد دیکھتا ہوا منزلِ فنا کی طبعیت حاصل تھا لیکن قبل اس کے کہ وہ بالکل معلوم ہو جائے اس نے ایک شخص پیدا کر دیا جس نے فتنہ کی نشوونما کا قانون مرتب کر کے ایک نئے علم فلسفہ و فتنہ یا فلسفہ تاسخ کی بنا ڈالی یہ عجیبے فرب شخص ابن خلدون ہے۔ اس کا خاندان اشبیلیہ کا رہنے والا تھا اور ظہور میں مقیم تھا یہاں سے اس نے ابن خلدون کی ولادت ہوئی اور وہیں اس نے تعلیم بھی حاصل کی۔ اس کے بعد ایک علم سے جس نے کچھ دن مشرق میں تحصیل علم کی تھی فلسفہ پڑھا۔ علوم متداولہ کی تحصیل سے فارغ ہونے کے بعد اس کا شغل کبھی سرکاری ملازمت اور کبھی عروسااحت رہی۔ مگر ہر حالت میں وہ عیارِ نظر سے (زندگی کا) مشاہدہ کرتا رہا۔ اس نے خلعتِ بادشاہی کے اہل دربار و سرکردہ (سرکاری) کی خدمات انجام دیں اور افسانہ اور افریقہ کے کئی دیہاتوں میں سفیر رہا۔ چنانچہ وہ اشبیلیہ میں ظالم بیڑے کے کسی دربار میں اور دمشق میں تیمور لنگ کے دربار میں بھی گیا۔ ملاحظہ فرمائیے اس نے تاہم وہ حضرات پائی۔ اس ۴۷ برس کی عمر میں اس نے دنیا کا بہت وسیع تجربہ حاصل کیا تھا۔ اپنی سیرت کے اعتبار سے شاید وہ کسی بڑے و بڑے کا مشفق و قرار پائے لیکن جس نے اپنے سامریں سے کہہ لیا وہ اپنی زندگی علوم کی خدمت کے لیے وقف کر دی جو اس میں اگر تھوڑی سی خدمت ہو اور وہ جہاں کا دعوے کرے تو وہ گذر کے قابل ہے۔

ابن خلدون نے دیکھا فلسفہ کی جہاں تک تحصیل کی اور اس کے جو معنی سمجھے اس سے وہ مطلق نہیں ہوا اس فلسفے کے بے بنیاد چمکنے میں دنیا کی وہ تصویر نہیں ساقی جس کو ابن خلدون کے پیش نظر تھی مگر اسے نظری فلسفے سے زیادہ مناسبت ہوتی تو وہ ایک طرز کی احیاء کا بانی ہوا اور نہ فلسفیوں کو یہ ذمہ ہے کہ وہ سب کچھ جانتے ہیں لیکن ابن خلدون کے خیال میں کائنات اتنی بڑی ہے کہ ہمارا دہن اس کا احصاء نہیں کر سکتا انسان کے علم میں اتنی ہستیاں اور امشیاہ آسکتی ہیں دنیا میں اس سے کہیں زیادہ موجود ہیں و مخلوق مالا مخلوق۔ مطلق استراحت اکثر مفروضے کی اس حالت سے شہادت نہیں رکھتے جو تجربے میں آئی ہے۔ اس کا علم صرف مشاہدے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ یہ خیال خام ہے کہ بعض مطلق اصول کے ذریعے سے انسان حقیقت کا انداز کر سکتا ہے۔ اہل علم کا کام یہ ہے کہ جو چیز جزو ہے کے مروجہ کی حیثیت سے ہی

ہوتی ہے اس پر غور کریں اور انہیں صرف اپنے تجربے پر اکتفا نہیں کر لی جاوے بلکہ تنقید کا تقاضا کے طور پر نوجوان انسان کے جمہولی تجربے پر بھی نظر ڈالنا چاہیے۔

فطری حالت میں نفس انسان علم سے خالی ہوتا ہے لیکن اسی فطری حالت میں اس میں ہر وقت موجود ہے کہ دیے ہوئے تجربے پر غور کرے اور اس میں تصرف کرے۔ غور و فکر سے اکثر ایک ہی کیا گویا الہام کے اندیشے سے صحیح عدا وسط ذہن میں آجاتی ہے جس کی مدد سے وہ علم جو کم لے حاصل کیا ہے منطق صوری کے اصول کے مطابق مرتب کیا جاسکتا ہے۔ منطق سے انبیا، علم نہیں حاصل ہوتا بلکہ یہ بھی صرف غور و فکر کا طریقہ بتاتا ہے۔ منطق نہیں دکھاتی ہے کہ ہم کس طرح علم حاصل کر سکتے ہیں اور مزید قدم رکھتے ہیں کہ اخطا سے بچائی ہے۔ ہمارے قلم نے ذہنی کثرت کر لی ہے اور خیالی دنیا صحت پیدا کرتی ہے۔ چنانچہ یہ ایک سادہ فن ہے اور مقصود ہذا ذات کی حیثیت سے اس کی تحصیل صرف دو ٹیک آؤں گے کہ کر لی جاوے جو اس سے خاص مناسبت رکھتے ہوں۔ اس میں وہ بنیادی اہمیت ہرگز نہیں ہے جو فلسفی اس کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ غور و فکر کی جڑ منطق دکھاتی ہے اس پر عملی تحقیق کرنے والا علم ہر وقت کے وقت ہر مخصوص علم میں بغیر اس کی منطق کی (رہنمائی کے بھی چلتا ہے۔

ابن خلدون ایک تجربہ اور منطاط فکری ہے۔ اگلیا اور نجوم کی وہ مخالفت کرتا ہے اور اس کے عقلی دلائل بیان کرتا ہے۔ فلسفہ کی ہر سراسر عقلیت کے مقابلے میں، خواہ بے عقیدے کو بنا پر خواہ سیاسی مصالح سے اکثر مذہب اسلام کے سیدھے سادے احکام کی حمایت کرتا ہے لیکن اس کے علمی خیالات پر مذہب کا اثر اس سے زیادہ نہیں ہے جتنا اشرافی اور مطلقا اہمیت کا ہے۔ افلاطون کی نیاست "نیزا خردش" افلاطونی فلسفہ (اس میں وہ محکمات شامل نہیں ہیں) کا جواب پرستیوں لے اور اضافہ کیا تھا (اور اس کے مشرقی و مشرقی کی تاریخی تصانیف) وہ عناصر ہیں جن کا اثر اس کے خیالات کی نشو و نما پر سب چیزوں سے بڑھ کر پڑا ہے۔

ابن خلدون اس دعوے کے ساتھ اٹھتا ہے کہ وہ فلسفے کی ٹیک نئی شارح کی بنا ڈالے گا جو ارسطو کے دہم و گمان میں ہیں نہ تھی۔ فلسفہ اصل میں اس علم کا نام ہے جس میں موجودات سے بحث کی جاتی ہے اور اس سبب دحل کے مطابق ان کی نشو و نما دکھائی جاتی ہے لیکن فلسفی عالم مثال اور ذات الہی کے متعلق جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ اس لحاظ سے خارج ہے۔ یہ لوگ ایسی باتیں کہتے ہیں جنہاں بات نہیں کی جاسکتی۔ ہم اپنی انسانی دنیا کا بہتر علم رکھتے ہیں اور مشاہدے اور ماضی نفسی تجربے کے ذریعے سے اس کی سمجھ و فہم بہت یقینی معلومات حاصل کر سکتے ہیں

یہاں واقعات کا ثبوت دیا جاسکتا ہے اور ان کے اسباب و موقوفے جاسکتے ہیں تاہم
 جہاں تک ان شرائط کو بردہ کرتے ہیں وہی میں مد تک تاویلی واقعات اپنے اسباب کی طرف
 منسوب کیے جاسکتے ہیں اور قوانین کے ماتحت لے جاسکتے ہیں (علم کی حیثیت رکھتی ہے اور
 فیصلے کا جو دیکھنا ہے کی مستحق ہے۔ اس طرح تاریخ کا علمی تصور واضح ہو جاتا ہے۔ اسے جس
 تغاض و رفا و عام اور نصیحت و موعظت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ علم زندگی کے اعلیٰ مقام کا
 ماتحت ضرور ہے لیکن بجائے خود اس کا مقصد سوائے واقعات کی تحقیق اور فن میں ملت و مطلق
 کا علاقہ تلاش کرنے کے اور کچھ نہیں۔ یہ کام نقادانہ نظر سے جو تعصب کرنے کا ہے۔ اس میں سب
 سے مقدم بنیادی اصول ہے کہ علت کو معلول کے مطابق ہونا چاہیے یعنی یکساں مظاہر کے اسباب
 بھی یکساں ہوتے ہیں اور جب تبدیلی حالات ایک سے ہوں تو ایک ہی طریقہ کے واقعات پیدا ہوتے ہیں۔
 گلن غلبہ ہے کہ یہ کہ فریاد جماعت کی فطرت میں استدلال زادے کوئی تغیر نہیں ہوتا یا
 ہوتا ہے تو بہت خفیف ما۔ اس لیے زیادہ حال کا تازہ اند مکمل علم، واقعات ماضی کی تحقیق کا بہترین
 ذریعہ ہے۔ جو عہد ہم سے قریب ہے اور جس کو ہم خوب جانتے ہیں اس پر ہم ماضی کے غیر موقوف
 واقعات کا قیاس کرتے ہیں۔ بلکہ اس کی حد سے ایک منہک آنے والے زمانے کا ہیں اور ان کے
 ذریعہ ہر حال تاویلی واقعات کی ہمارے لیے زمانے کی کمزوری پر کرنی چاہیے۔ اگر ان میں ایسے واقعات کا
 ذکر ہو جو کچھ کل نہیں ہیں تو بھی بات ان کی اصلیت میں شہر پیدا کر دینے کے لیے کافی ہے۔ ماضی خود
 حال ہائے کے دو نظروں کی طرح ایک دوسرے سے مشابہ ہیں۔ اگر اس قول کو کچھ بھرا جائے تو ابن خلدون
 کے خیالات سے مطابقت رکھتا ہے۔ لیکن ابن خلدون کے نزدیک یہ نظریہ صرف عام حیثیت سے
 اصول تحقیق کے طور پر صحیح ہے۔ تفصیل کرنے وقت ابن خلدون اسے بہت محدود کر دیتا ہے
 اور ہر صحت میں ضروری سمجھتا ہے کہ جو ماضی اصول کے ثبوت کے لیے واقعات موجود ہوں۔
 تو پھر فلسفہ تاویلی کا موضوع کیا ہے؟ ابن خلدون جواب دیتا ہے کہ یہ موضوع معاشرتی
 زندگی ہے یا دوسرے الفاظ میں جماعت یا معاشرے کا مجموعی ادوی اور ذہنی تمدن۔ تمدن کو یہ
 دیکھا جاتا ہے کہ کس طرح محنت کرتے ہیں اور اپنی معاشی کھاتے ہیں۔ وہ کیوں آپس میں
 لڑتے ہیں اور الگ الگ سرمدی کے ماتحت بڑی بڑی جماعتوں میں مربوط ہو جاتے ہیں یا نہ
 پھر ان میں کیوں کو حضری زندگی میں مادی فرصت ملتی ہے کہ اعلیٰ علوم و فنون کی طرف توجہ کر سکیں۔
 کس طرح پرویا زندگی دلتہ دلتہ ایک شائستہ تمدن بن جاتی ہے اور کس طرح تمدن دوبارہ

معدوم ہو جاتا ہے۔ ابن خلدون کے خیال میں اجنبی زندگی حسب ذیل صمدیت کے بعد گہرے اختیار کرتی ہے (۱) خانہ بدوشی (۲) قبائلی زندگی (۳) شہری زندگی۔ معاشرتی زندگی میں سے مقدم یہ مسئلہ ہے کہ خود نوشتی کا سلسلہ کس طرح بنایا گیا ہو۔ معاشرے اور قومیں اپنے طرز معیشت کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہیں مثلاً خانہ بدوش اقوام، حضری زندگی بسر کرنے والے چرواہے، کاشتکار، ضروریات سے بھرپور ہو کر لوگ لڑنے بھڑنے اور لڑتے مارکتے ہیں اور آخر انہیں ایک سروریلک اطاعت تسلیم کرنی پڑتی ہے۔ اس طرح قبیلے کی فسادنا ہوتی ہے اور تبدیلہ اپنے قیام کے لیے بستی بساتا ہے۔ چھل تقسیم منت اور تمدن سے اسے مرزا محالی حاصل ہوتی ہے۔ لیکن اس کا انجام خلوت فطرت آرام طلبی اور عیش پرستی ہے۔ ابتدا میں یہ مرزا محالی افراد کی ذاتی منت سے حاصل ہوتی تھی لیکن تمدن کے اعلیٰ مدارج میں کچھ لوگ دوسروں سے اپنے لیے منت کراتے ہیں۔ اکثر جملے تعاون کے ایک طرف سے (یعنی غریبوں کی جانب سے) غلامی اور اطاعت اور دوسری طرف سے (یعنی امیروں کی جانب سے) سخت گیری اور دباؤ سے بھی (معاشرے کی بحری) خوشحالی حاصل ہوتی ہے لیکن اس طرح بعض انسان دوسروں کے پابند ہو جاتے ہیں ضروریات پیشہ چرتی جاتی ہیں اور محمول کی مسئلہ زیادہ ہوتی جاتی ہے۔ شہر، امیر اور محمول ادا کر کے والے اہل خلوت فطرت زندگی کے سبب سے امراض اور مصائب کا شکار ہو جاتے ہیں۔ سہا پناہ زندگی کی جگہ طرز معاشرت کا دور دورہ ہوتا ہے۔ اس لیے لوگوں میں ممانعت کی قوت پائی نہیں رہتی مصیبت یا خدیب کا رشتہ جس کے ذریعے سے اپنی استیاج یا فراں دوا کی مرضی لوگوں کو مربوط رکھتی تھی اب گزرد ہو جاتا ہے اور غہر کے لوگوں میں خدیب کی پابندی پائی نہیں رہتی اس لیے ہر شہر زندگی کا شیرازہ بکھرنے لگتا ہے۔ اس وقت کوئی تازہ دم خانہ بدوش مشن صوائی فسل یا کوئی اور قوم جس میں تمدن صدمے آگے نہیں بڑھ گیا ہے اور نصیبت موجود ہے، دشمنی ہے اور گزرد شہر پر لڑتے پڑتے ہے جب ایک نئی ریاست قائم ہوتی ہے جو پہلے تمدن کی ادوی اور ذہنی دولت کو اپنے قبضہ تعمیر میں لے آتی ہے۔ پھر وہی آگلا ماقصہ ہوتا ہے۔ ریاستوں اور بڑی سماجوں کی وہی حالت

۱۔ ابن خلدون صحت نکات اور امیروں کا ذکر کرتا ہے اور صحت کا پیشہ صحت اور بڑے شہر و ملک مصیبت کی طرف سے ہر حال میں ہر شہر شہر ہے، بالکل خاص انتہا کرتا ہے۔ خود اس کی زندگی زیادہ شہر میں گزرتی ہے اور اپنی زندگی کے کچھ کچھ حصے پہلے وہ شہر کا تعمیر و وہی سے کیا کرتا تھا۔

ہے جو مفرد خاندانوں کی ہے۔ ان کی تاریخ تین سے لے کر چار صدیوں تک کے ناز و حیا میں ختم ہو جاتی ہے۔ پہلی نسل خاندانی خلعت کی بنیاد کو استوار کر لے ہے۔ دوسری اندھی قسری، چوٹی یا پانچویں نسل پر غور رکھتی ہے۔ آخری اسے سمار کر دیتی ہے۔ ایک دائرہ ہے جس میں ہر فرد ان کی شمش کرتا ہے۔

آگسٹ بیورن کے نزدیک اندس، مغربی افریقہ اور مغربی ایشیا میں سے لے کر چند صدیوں صدی تک کی تاریخ ابن خلدون کے نظریہ کی تائید کرتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ابن خلدون کی تاریخ محض ایک تالیف ہے۔ تفصیلات کے لحاظ سے دیکھیے تو اسے اکثر روایات اور واقعات کو اپنے نظریے کے مطابق ثابت کرنے میں ناکام پایا جاتا ہے۔ لیکن اس کے مقدر میں اکثر گہرے نفسیاتی اور سیاسی مشاہدات ملتے ہیں اور جوئی حیثیت سے یہ ایک بڑے سو کے کی تصنیف ہے۔ عقائد یونانیوں، رومیوں وغیرہ کے تاریخ کے مسئلے پر گہری نظر سے غور نہیں کیا ہے۔ مگر انہوں نے ایسی تاریخیں چھوڑی ہیں جو آرٹ کے بہترین نمونے کہو نے کی مستحق ہیں لیکن تاریخ کو انہوں نے فلسفہ کی بنیاد پر قائم نہیں کیا ہے۔ اس امر کی توجہ کر فرما انسان نے جو قدیم الایام سے موجود ہے مگر اس نے اعلیٰ تمدن کا دور جو تھوڑے دنوں سے حاصل کیا ہے اس طرح کی جاتی جس کی عوارض کائنات طوفانوں، زلزلوں وغیرہ نے انسان کو عرصے تک ابھرنے دیا۔ یہ ظلمات اس کے کسی خفیہ نے تاریخ اور اس کے تغیرات کو زمین پر آسانی سلطنت کا قلعہ یا اس قلعہ کا دیوار چہ قرار دیا تھا۔ ابن خلدون پہلا شخص تھا جس نے جان بوجہ کہ وہ حکم دلائی کے ساتھ انسانی فطرت کی نشوونما کو قدرتی اسباب سے سمجھنے کی کوشش کی اور ملکوں کے حالات مثلاً نسل، آب و ہوا، پیداوار، اشیاء وغیرہ کا جو اثر انسان کے نفس کی حسوس و عقول ساخت پر پڑتا ہے اس کو واضح کر دیا۔ تہذیب کی دودھی گردش اس کے نزدیک فطری اصول پر مبنی ہے۔ جہاں تک ممکن ہے وہ ہر جگہ مکمل فطری اسباب کی جستجو کرتا ہے۔ وہ اس عقیدے کا بھی اظہار کرتا ہے کہ حلت و حلال کا سلسلہ ایک حتمی اسلٹل پر آخر ختم ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ ابداً یاد تک نہیں جاسکتا اس لیے ہم خدا کے وجد پر حکم لگاتے ہیں۔ لیکن یہ حکم اس کے نزدیک حتمیت میں ہے سنی رکھتا ہے کہ ہم تمام اشیاء کے اسباب اور وہ اصول جس کے مطابق

ٹانگہ پیدا ہوئے معلوم کرنے کی قابلیت نہیں رکھتے۔ مگر یاد اصل یہ جاری جہالت کا اثر ہے یہاں تو وہ جہالت میں کاغذ ہو خود ایک طوطا کا علم ہے۔ لیکن جہاں تک ممکن ہو ہم کو حقیقی علم کی معجزہ کرنا چاہیے۔ ابن خلدون کہتے ہیں علم کی داستانیں ڈالنے کے بعد مرثیہ خاص خاص مسائل کی بحث اٹھانے کا ہے۔ خود اس علم کے نام سے خود اور مہلک کے ذکر پر لکھنا کرنا ہے لیکن اسے اچھا ہے کہ اس کے بعد اور لوگ پیدا ہوں گے جو کل مسلم اور عیسائی علم کے ساتھ اس کی تحقیقات کو بھاری کر دیں گے اس لئے مسائل کی تحقیق کی طرف توجہ ہوں گے۔

ابن خلدون کی امید پوری ہوئی لیکن عالم اسلام میں نہیں جس طرح اس کا کوئی یہ مشرود تھا وہی طرح اسے کوئی جانشین بھی نصیب نہیں ہوا۔ تاہم اس کی تصانیف کا اثر مشرق کی عمل سیاست پر ایک طرح سے تک پڑنا رہا۔ ہندو عروج صدی کے بعد جو مسلم مدبروں کے بادشاہوں اور حکمرانوں کے ہماروں کو ذرا کر دیا کرتے تھے ان میں سے اکثر ہمارے فلسفی کے غور سے ہیں تھے

۲۔ عرب اور مسیحی علم کا نام

دعوت خارج کے جسے میں آتی ہے مسیحی ان اٹالیوں میں جو مسلمانوں کے ساتھ سپاہ میں ہوئے تھے صیہون کی درباری دیکھ چکے تھے۔ اکثر عیسائیوں نے تہذیب خاندانوں کے ساتھ۔ نووں کی مذہب کے رسم ادا کی تھی۔ لیکن ان خاندانوں پر طوطا مادی فوائد اور مسموم لذت کے ذہنی تہذیب کی دھڑکی کا پس منظر پاناچہ عربوں کے حرم ان لوگوں کی نظر میں جو علم کے دہانے تھے ایک دفعہ دہانے کے اندر تھے یہ وہ دہانے اس موقع پر ان مددگاروں کے درمیان واسطے کا کام دیا۔ پوری سپاہیہ کے مسلمانوں کی ذہنی ترقیوں میں شریک تھے۔ ان میں سے اکثر نے عربی زبان میں کتابیں تصنیف کیں۔ بعض نے عربی کتابوں کا عبرانی میں تراجم کیا۔ مسلمان مصنفین کی اکثر تصانیف تصانیف انہیں کی بدلت اب تک باقی ہیں۔

یہودیوں کی تصانیف بعد وہب کا نقطہ نکلی مرنی ابن یسویں (۱۱۳۵ تا ۱۱۶۲) کی ذات ہے جس نے زبانہ تر فارسی اور ابن سینا کے فلسفے سے متاثر ہو کر ارسطو کی تصانیف اور کرامت میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ایک طرف تو اس نے وحی و تنزیل کی تاویل کے اس سے فلسفے کی تاویل کی اور دوسری طرف ارسطو کے فلسفے کو دنیاوی چیزوں تک محدود کر دیا اور آخرت

کا اخذ کلام الہی کو قرار دیا۔

مسلم ریاستوں کے شباب کے زمانے میں یہودیوں کو ملی کاموں سے شوق پیدا ہوا تھا۔ ان کے ساتھ دواوری بلکہ خاص رعایت برتی جاتی تھی۔ لیکن جب ان ریاستوں پر زوال آگیا تو تمدن کے انحطاط کے سبب سے ان کی یہ ملی حالت نہیں رہی۔ متعصب مسلمانوں کے شہرہ سے ہٹ کر چھوڑ کر کسی ملکوں میں بھاگ گئے۔ خاص کر جزیری فرانس میں بھاگے وہاں دو قندیلوں کے درمیان واسطہ بننے کا کام جو قندیل نے انھیں ودیعت کیا ہے انجام دیا۔

مغرب کی یہی اور اسلامی دنیا دو نقطوں پر آپس میں ملتی تھی۔ جنوبی اٹالیہ میں ادھ سپاہی ہیں۔ پارو^(۱) میں قیصر فریڈرک ثانی کے دربار میں نہایت ذوق و شوق کے ساتھ عربی علوم کی تحصیل ہوتی تھی اور کوشش کی جاتی تھی کہ لاطینی جانے والوں کا دسترس ان علوم تک پہنچانے کی ضرورت تھی۔ ان کے پیشے مان فریڈ^(۲) نے پوٹونا اور ہیرس کی پورہد شیوں میں غلبے کی کتابوں کے ترجمے کیجئے جن میں سے بعض عربی سے کیے گئے تھے اور بعض پہلے راست یونانی سے۔

لیکن اس سے کہیں زیادہ اہم اور وسیع تر جہد کا کام سپانیہ میں تھا۔ لیڈلر^(۳) جیسے مسیحوں نے فتح کر لیا تھا ایک مسجد میں ایک عظیم الشان کتب خانہ تھا جس کی شہرت علمی مرکز کی حیثیت سے شعلی سی ملکوں میں دور دور تک پھیل گئی تھی۔ وہاں ہسپانیہ کے جیسائیوں کے ساتھ غلو و افسل عرب اور یہودی کی بھی جن میں سے بعض جیسائی ہو گئے تھے، کام کرتے تھے۔ تمام ملکوں سے لوگ یہاں کام کرنے آتے تھے۔ چنانچہ یہاں ہسپانیہ اور گنزی سالیٹس^(۴) (ادھر عربی صمدی کے نصرت اولیٰ) کریونا کا گارڈ^(۵)، رست^(۶)، اسکاٹسٹان کا اصل^(۷) اور جزی کا برلن^(۸) (۱۲۳۷ء اور ۱۲۴۷ء

(۱) Palermo

(۲) Manfredi

(۳) Bologna

(۴) Johannes Hispanus

(۵) Gundisalvus

(۶) Gerard of Cremona

(۷) Michael

(۸) Hermann

کے درمیان تعاون کام کرتے تھے۔ جس میں لوگوں کی جدوجہد کا مفصل علم نہیں ہے۔ ان کے عربی کرم اس لحاظ سے ملاحظہ کیا جاسکتا ہے کہ عربی اور ایرانی (اسپانی) لکھنے کے ہر خط کے متعلقہ میں لاطینی نقطہ موجود ہے۔ لیکن عام طور سے اس میں نفس مضمون کی صحیح تصویر نہیں ہے۔ جو شخص عربی نہیں جانتا اسے ان کے لکھنے میں دقت ہوتی ہے۔ بہت سے عربی نقطہ جو عجم افکار کو دیکھنے لگے ہیں اور اس شخص کے نام جو سنا کر دیکھنے لگے ہیں پڑھنے والے کو بھوت بن کر ڈالتے ہیں۔

یہی سب باتیں لاطینی زبان میں لکھنے کا مطالعہ کرنے والوں کو سنانے کے لیے کیا کم تھیں۔ بڑے الحاق کیے ہوئے خیالات نے اور بھی ستم کیا۔ عام طور پر ترجمے کے کام کی رفتار اس دل چسپی کی نسبت سے تھی جو جہانی مطلق اس سے ظاہر کرتے تھے اور اس دل چسپی کا شعور تھا اسی طرح براہیسا مشرقی اور مغربی عالم اسلام میں ہوا تھا۔ پہلے باطنی، حیثیت، طب، فلسفہ، لطیف و نفسیات ان کے بعد منطق اور مابعد الطبیعیات کی کتابوں کے ترجمے ہوئے۔ مابعد الطبیعیات ان کتابوں کو ترجیح دی جاتی تھی جن میں مجاہدات کا ذکر ہو لیکن آگے چل کر اس مطالعہ کے شائقین کی تصانیف کا ترجمہ ہونے لگا۔

کندی کی شہرت زیادہ تر طب اور نجومی کی حیثیت سے تھی۔ ابن سینا کا اثر اس کی طب تحریر فی نفسیات اور اس کے طوطہ فلسفہ، لطیف اور مابعد الطبیعیات کے ذریعے تھا۔ اس کے منطق میں فطوری اور ابن سینا کا بہت کم اثر تھا۔ ان سب کے بعد ابن رشد کی شرحیں تھیں جن کی وقعت ابن سینا کے تلامذہ کی طرح بہت کم تھی۔

اس سوال کا جواب کو خرون و سنی کا یہی نامہ کس مذہب مسلمان کا منہ اعلان ہے، اس مسئلے کے موضوع بحث سے غافل ہے، یہ ایک مستقل کام ہے اور اس کے لیے بڑی بڑی فہم کن ہیں کا مطالعہ ضروری ہے جن میں سے کوئی بھی میں نے نہیں پڑھی لیکن سرسری طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ عربی کتابوں کے ترجمے سے ایسا نفع عظیم کے سامنے دوئے واسطے کھل گئے ایک قدر سطور کی منطق، طبیعیات اور مابعد الطبیعیات جتنی ان کے یہاں موجود تھی اس سے زیادہ مکمل حالت میں مل گئی۔ تاہم اس کی اہمیت محض تاریخی تھی اور وہ بھی اتنی کہ اس نے ایک محرک کا کام دیا کیوں کہ تھوڑے ہی دن میں اس سطور کی تصانیف کا بہت بہتر ترجمہ براہ راست یونانی زبان سے کر لیا گیا۔ البتہ وہ سری امت بہت اہم تھی عربی اور خصوصاً ابن رشد کی تصانیف

سے لوگوں نے یہ سمجھا کہ ارسطو کی تصانیف کو حقیقت کا اعلیٰ مظہر سمجھیں۔ اس کا لازمی نتیجہ تھا کہ علم دین اور فلسفہ میں جنگ چھڑ جائے اور یہ تو بددہی کی صلح ہو یا جنگ کیسائی عقائد بالکل ترک کر دی جانا۔ اس طرح سے اسلامی فلسفہ کا اثر کوساں تھا نہ کہ اس شخص پر جو شکلیں کے داخل ہوئی کچھ مخالفت اور کچھ موافق پڑا۔ کہیں کہ علم دین اور فلسفہ کا ایک دوسرے سے بے تعلق ہو کر پہلو پہلو رہنا جیسا مسلمانوں کی ذہنی تاریخ میں ہوا تھا۔ مسیحیوں کے یہاں اب تک نہیں ہو سکا تھا۔ اس کا کوئی امکان بھی نہیں تھا اس لیے کہ مسیحی علم عقائد نے اپنی فرتقا کی ابتدائی صدیوں ہی میں یونانی فلسفہ کا بہت بڑا عنصر اپنے اندر داخل کر لیا تھا۔ اور ابھی اور داخل کرنے کی صلاحیت رکھتا تھا۔ چنانچہ اس فلسفہ کے لیے جسامت کے بیچ وہ بچہ عقائد پر غالب مانا آتا تھا۔ دین و تہذیب اسلام کی سبھی سالانہ تعلیم کا مقصد یہ تھا۔

یاد رکھیں صدی میں جب جسامت علم دین پر عربوں کا اثر پڑنا شروع ہوا ہے اس وقت علم فی اشراق ارسطوئی انداز رکھتا تھا۔ فرانسیسیوں نے ۱۲۰۰ء کے پہلے تیرھویں صدی میں بگھڑا لٹلائی گئی رہا۔ فیثا لہوری انقلابی رجحان کے ساتھ جو اسلام کے فلسفے میں موجود تھا، رنگ اچھی طرح نہ گریڈا۔ فلسفہ کلاسیک کے نزدیک بہن جزویں ایسا متاثر ہے جس کا نقل مستند کا درجہ رکھتا ہے اس کے مقابلے میں دو جہتوں پر مبنی مابین ارسطو اور پلاسٹن نے مین کے احوال کیسے کے اچھے عقیدے کی تشکیل ہوئی، اور مطالعہ یسوت کو کسی قدر بدل ہوئی حالت میں قبول کر لیا تھا۔ جس کے ساتھ فارابی کے اکثر خیالات مگر خصوصیت کے ساتھ بہن سینا اور بوعلی ابن سینا کا فلسفہ مطابقت رکھتا تھا۔

تیرھویں صدی کے وسط میں ابن رشد کا یونان گہرا اثر ہو گیا، جو اس قدر کہ اتالی سبھی تعلیم کا مرکز تھا، نمودار ہوا۔ فلسفہ اور ابن البرٹ اعظم ابن رشد کی ترویج میں علم اشداد ہے مگر اس

Franciscan (۱)

Duns Scotus (۲)

Dominican (۳)

Albert The Great (۴)

Thomas of Aquinas (۵)

کے ہندو سال بعد کوئی دس کاٹا جس ابن رشد کی نہیں بلکہ ہیروان ابن رشد کی تردید کرتا ہے۔ ابن لوگوں کا سرگروہ سیکر "جس سے لوگ متاثر ہیں واقف ہیں، لیکن دارالفنون پیرس تھا۔ اسے ابن رشد کے نظام فلسفہ کے انتہائی مطلق نتائج کے قبول کرنے میں تامل نہیں اور جس طرح ابن رشد ابن سینا پر نگاہ کرتا ہے اسی طرح دیگر البرٹ اعظم اور مقدس ٹامس کی تنقید کرتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ وہ وحی و منزل کی پیروی کا اقرار کرتا ہے تاہم (اس کے خیال میں) عقل انیسویں کی بنیاد کرتی ہے جن کی تعلیم اسطونے دی ہے (اور اسطونے کے مشکل مقامات کی شرح میں ابن رشد کی رائے کو قبول کرنا چاہیے)۔

پھر لٹما اس کی دینی تعلیمت علمائے دین کو پسند نہیں ہے۔ بظاہر فرانسسکان راپیوں کی تحریک پر جو اس کی آڑ میں وہ پیشی راپیوں کی ارسطو طائیت پر عمل کرنا چاہتے تھے وہ کلیسا کی حکمران اصحاب کے بغض و تعصب میں گرفتار ہو گیا جہاں تک کہ اس کے قاتل ڈیوٹر شیمو متاثر اور متاثرہ کے وہاں، تیر خانے میں وفات پائی۔ ڈیوٹر نے جسے قابلاً سیکر کے طور پر خیالات کاظم تھا اسے پرست میں دنیاوی علوم کا نمائندہ قرار دیا ہے۔ یہ ظن اس کے اسلامی نقطہ کے ہاں ایمان و وہاں کے مشاہیر اور علماء کے ساتھ اسے جہنم کے باندے میں گمان دیتے تھے۔ ابن سینا اور ابن رشد پر اگر وہاں ان "جید محدودی کا سلسلہ ختم ہوتا ہے نہیں اُسندہ فعلی نے اسی طرح تحسین و آفرین کا مستحق سمجھا جیسے خود ڈیوٹر کو۔

فرہنگ مصطلحات

- ایدر - *Electricity (without unit)* (محدود دیمان) جس کی ایجاد ہوا اس کے معنی
 سے گوارا نہ کئے گئے۔
 ایڈری - *Electric (without unit)* ایڈریک رہنے والا۔ دماغ کی تیز سے بڑی۔
 ایڈریٹ - ایڈری ہونا۔
 ایواڈ - *Insulation* (بند کی چم) لیائی، چھٹائی اور اونچائی یا گہرائی کہلاتے ہیں۔
 ایواپ - *Capacitor* دو مکمل تقویرات یا قسم بندی میں کل موجودات تقسیم کی جاتی ہیں۔
 سے پہلے اس طرح کے موجودات کو دس ایواپ میں تقسیم کیا تھا۔ لیڈائی میں جو فقط ایک ہے
 اسے سوپ کر کے ٹائیڈو یا اس میں کہتے ہیں۔ لیڈو میں اس کا اثر مستقیم کیا گیا ہے مگر
 نہیں، فقط کچھ ہر ذریعہ میں معلوم ہوا اس لیے ہم نے ایواپ کا حفظ اختیار کیا۔
 آئو لو جیا - برزائی نظ - *Thermoelectric* کا سوپ ہے۔ اس کے سن علم اپنی علم دین کے لیے
 نام کی ایک کتاب اس طرح کے سوپ کی کہانی تھی۔
 اجزائے لائٹ تجزیے - (جمع، دیکھو جزو تجزی)۔
 اجزائے میکانکس - (جمع، دیکھو جزو میکانکس)۔
 اجناس - (جمع، دیکھو جنس)۔
 احساس - *Feelings*۔
 اختیار - *Freedom (of the will)* ارادۂ انسان کا جس قرائن سے آزاد ہونا جو مادی ہر شے
 میں کارفرما ہیں۔
 اختیاری - *Free* اختیار پر مبنی۔
 اخلاقیات - *Etiquette* وہ علم جس میں انسانوں کے اخلاق کی نیکی و بدی سے بحث کی جاتی ہے۔

انواعی۔ *Outcasts* (عقیدہ دغیر) جو عقلی دلائل پر مبنی نہ ہو بلکہ کسی برتر ہستی کے حکم پر۔

ارادہ۔ *Will*

ارادی۔ *Voluntary* (لا دوسے پر مبنی)۔

اربع عناصر۔ *The Four Elements* چار عناصر آتش، آب، خاک، ہوا جو تمام مخلوق پر مبنی ہوتے ہیں۔

ارتقاء۔ *Evolution* کسی چیز خصوصاً اجسام نامیہ کا مقصورہ طبعی قوانین کے ماتحت نشوونما پانا۔

ارتقوزکی۔ *Orthodox* کسی مذہب کے قدیم اصول کو ماننے والا۔ راسخ العقیدہ۔

انل۔ *Extracurricular* (without beginning) کا محدود دوران (جس کی ابتدا ہو) اس کے محدود حصے کو زمانہ کہتے ہیں۔

ازلی۔ *Extracurricular* (without beginning) انل سے موجود، زمانہ کی قید سے بری۔

ہمایطیر۔ *Myth* بیان کیا نیاں جن میں دلائل و فیوض کا ذکر ہو۔

استخراج۔ *Deduction* کلی اصول کی بنا پر جزئی امر کے متعلق حکم لگانا۔

استدلال۔ *Reasoning* عقلی دلائل پر مبنی کرنا۔

استقرار۔ *Stability* بہت سی چیزوں کی بنا پر یکساں کام کرنا۔

اسمیت۔ *Symbolism* یہ نظریہ کہ اس کے کلی معنی جس یا فرما کے نام معنی نام ہیں کوئی نامی وجود نہیں رکھتے (دیکھو وحدیت)۔

استنباط۔ *Inference* نتیجہ کشی

اثراتی۔ *Non-physical* (نفاذاتی) فلسفے کے اس مذہب کا جو افلاطون کی پروپیٹھیا پر مبنی ہے۔

اضافی۔ *Extraneous* کسی دوسری شے کی نسبت یا ملنے پر مبنی۔

اضطراری۔ *Supersede* (دفعہ) جو سب سے پہلے نہیں بلکہ کسی دوسری شے کے اثر سے سرزد ہو۔

اقتدار۔ *Authority* نسبت یا طاقت۔

- اعتباری۔ Relative کسی دوسری چیز کی نسبت یا ملائے پر مبنی۔
 اعراض۔ (جمع، دیکھو عرض)
 اعیان۔ (جمع، دیکھو عین)
 اقدار۔ (جمع، دیکھو قدر)
 الکیما۔ Alchemy فن جو ادنیٰ و عاتقوں سے سونا پانڈی بنا دینے کا دعویٰ ہے۔
 الم۔ Pain
 الوہیت۔ Divinity خدا پرنا، خدا کا
 امکان۔ Contingency اس شے یا کچھ کا وجود سے کم تردد ہے۔
 انالوطیقہ۔ Analytic منطق کا وہ حصہ جس میں تصورات اور ابواب سے بحث ہوتی ہے۔
 انالوطیقہ اولیٰ۔ The First Analytic ارسطو کی منطق کا ایک حصہ
 انالوطیقہ ثانیہ۔ The Second Analytic ارسطو کی منطق کا ایک حصہ
 انتخابیت۔ Electionism فیصلے کا وہ مذہب جس میں کسی خاص نظام فلسفہ کی ترویج کی جاتی ہے۔
 استخراج۔ Abstraction تخیل کی قہور کو محدود صفات سے فلک کرنا۔
 انفرادی۔ Individual
 انفرادیت۔ Individualism وہ مذہب جس میں فرد کی اہمیت پر بہت زور دیا جائے۔
 انفعالی۔ Positive (مثبتی کی ضد)
 انواع۔ (جمع، دیکھو نوع)
 الحاسنہ۔ Sense-Organ
 ایجابی۔ Positive (مثبتی کی ضد)
 باب۔ Category (دیکھو ابواب)
 پاری ارمیناس۔ Hermeneutics ارسطو کی منطق کا ایک حصہ جس میں تصورات کی بحث ہے۔
 بالفعل۔ Actual واقعی اور خارجی شے کی حیثیت سے موجود
 بالقوة۔ Potential کسی چیز کے اندر، حیثیت قوت کے معنی۔

بیضی۔ Simple	دور کی خد، جو اجزا میں تقسیم ہو سکے۔
بصریات۔ Option	اسے پہلے علم مناظرہ مرا کہتے تھے۔
بقا۔ Immortality (Of the Soul)	جسکے روح۔ روح کا موت کے بعد باقی رہنا
یوٹیکا۔ Poetics	ارسطو کا ایک رسالہ جس میں فن شکر بحث ہے۔
یوٹیکا۔ Poetics	ارسطو کی شہر تعینات سیاسیات کے فن میں۔
تجربہ۔ Abstraction	دیکھو انتزاع
تجربہ۔ Experience	علم باطنی یا علم ظاہری جو حواس سے حاصل ہو۔
تحلیل۔ Analysis	کسی شے کو اس کے اجزا میں بٹھا کرنا
تحت ثریا۔ Sublimar Transpiral	نکاح کر کے بچے کا۔ ارضی زمین کا۔
تخلیق۔ Creation	
تعمین۔ Conjecture	اندازہ
تذکرہ۔ Reminiscence	گزری ہوئی بات کا یاد کرنا
تصدیق۔ Judgement	دو یا زیادہ تصورات کی باہمی تطبیق
تصور۔ Concept	
تصوریت۔ Conceptualization	یہ نظریہ کہ کلیات محض تصورات ہیں منطقی وجود نہیں رکھتے۔
تباہی۔ Contrast	
تقابل۔ Interaction	Co-operation
تقدم۔ Destruction	مدمد کرنا
تعریف۔ Definition	
تعیین۔ Condition	اشیا کی کوئی صفت
تعیین۔ Comparison	
تکون۔ Genes	وجود میں لانا یا آنا
تخلیث۔ Trinity	
تنازع۔ Transmigration of the Soul	

تناقض	Contradiction	اشیا کے باہمی فرق پر غور کرنا
تقصید فارق	Differentiating Criticism	اشیا کے باہمی فرق پر غور کرنا
توالی	Succession	بار بار ہونا، ایک کے بعد ایک ہونا
تبہج	Stimulus	کسی خارجی چیز کا اثر جو اس غصہ میں سے کسی پر پڑتا۔
ثبوتی	Positive	منفی کی ضد
ثنوی	Dualis	دوئی پرست
ثنویت	Dualism	
جبر	Necessity	امارۃ انسانی کا انہیں جیسی قوانین کا پابند ہونا جو مادی مشیاد میں
کارفرایی		
جہلت	Ignorant	
جہلی	Instinctive	
جز		(۱) کسی کل کا ایک حصہ (۲) منفرد کسی نہ کسی کا ایک فرد
جزئی	Particular, Individual	
جزو لا تجزائے	Atom	چھوٹے سے چھوٹا جو کسی عنصر کا
جز و متجانس	Heterogeneous	انفصاف و سس کے نکلنے ہیں بے شمار جوہروں میں سے
جنس	Genus	کسی ایک کا چھوٹے سے چھوٹا
جوہر	Substance	
جوہر آسا	Substantial	
جوہر فرد	Atom	دیکھو جوہر و لا تجزائے
جوہریت	Substantiality	
جہت	Modality	اشیا کا مکان و جہاد یا وجہ
حادث	Cases	قدیم کل ضد۔ وہ چیز جو ہمیشہ سے ہیں بے بلکہ زمانے کی صفت کے اندر
پیدا ہونے ہے۔		

حادثہ	Occurrence	واقفہ
حاسہ	Sense	حس کی قوت
حاضر	Contingent	جو ہر جگہ موجود ہو (فدا کی صفت)
حافظہ	Memory	
حافظہ و محسوس	Memory of Concrete Things	
حائل	Substratum	
حد اوسط	Middle Term	
حدوث	Occurrence	Creation (ابتداء کے لئے پیدا ہونا) (۲) واقع ہونا
حس	Sense Sensation	
حس شریک	General Sense	
حسی	Sensual	
حیات	Sensations	
حشر	Resurrection	شعوب کا دوبارہ جی اٹھنا
حشر و جہاد	Physical Resurrection	شعوب کا جسم سمیت دوبارہ جی اٹھنا
حشر کرے	The Day of Judgment	تہات
حقین	Real	
حقیقت	Reality	
حکم	Judgment	
حکمت عملی	Practical Philosophy	
چیز	Love	علی و تروع
خارج	External Existence	اشیا کا وجود نفس سے باہر
خارجی	External	یہ نفس سے باہر وجود رکھتا ہو
خاصہ	Property	صفت
خرق حالت	Straddle	طبعی قوانین کی خلاف ورزی
خلا	Vacuum	مکان کا اوسے سے خالی ہونا

Good	خیر
The Absolute Good	خیر محض
Dualism	دوئی
Dualistic	دوئی آسا
Dualist	دوئی پرست
Dichotomy	دو قاطبیا
	اشیاء کی تقسیم دھڑوں میں
Self	ذات
Honour, Honouring	رائے
	قتل، استغاث
Pleasure	راحت
Leisure	رواقتی
	روح القدس دیکھو قتل فعل
Rhetoric	ریطوریکا
	اسطوکی ایک تعصبات من بخت پر
Time	زمان
Temporal	زاتی
Stoic	زینونی
Politics	سیاست دان
Negative	سلبی
Sophistic	مفسط
	ایک سالان خطبات پر جو اسطوکی طوت منسوب ہے۔
Mood	شان
Personality	شخصیت
Evil	شر
Consciousness	شعور
Self Consciousness	شعور ذات
Conscious	شعوری
Imitation	صدور
	ایک فیروادی چیز سے دوسری فیروادی چیز کا پیدا ہونا۔

صعودی سلسلہ Ascending Order چڑھتا ہوا سلسلہ جس میں اولیٰ سے شروع کر کے
اعلیٰ کی طرف ہوتے ہیں

صغرا Minor Premise

صفت Quality

صورت Form وہ چیز جو ہوتے ہیں اسے جس ترتیب میں آگے لے کر اپنے عقل و وجد تک پہنچا ہے۔

صور Forms (صورت کی جمع)

طبیعت Nature (۱) عالم طبیعی، فطرت، مادی دنیا

(۲) قوانین طبیعی کا نظام

طبیعی Natural (۱) عالم طبیعی سے متعلق

Physical

طبیعیات Physics (۲) طبیعیات سے متعلق، اجسام طبیعی سے متعلق۔

ظفرہ Lawing

ظفرہ Lawing لغوی معنی جست، گردانا۔ نظام کے نقطے میں یہ مسئلہ کہ ہم کی حرکت مکان میں
منتقل نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک گزر رہا ہے۔ اسی طرح زمانہ ایک آن
سے دوسرے آن جست کرتا ہے۔

طوبیقا Topics اسطر کے ایک رسالے کا نام جن کا موضوع فن خطابت کا ایک شعبہ میسٹی
مناظرہ ہے

عالم اصغر Microcosmos کائنات اصغر انسان کو کہتے ہیں جس کی ذات بجائے خود ایک دنیا ہے

Macrocosmos

عالم اکبر

Space

عرصہ زمانی Period of Time

عرض Accidents

عقل Spirit وہ فیروادی جو ہر جہت میں حکما کے نزدیک وجود مطلق و ثابت ہیں (اور ادے کے دریا
واسطے کا کام دیتا ہے۔

عقل اول، عقل کل The Universal Spirit, The Holy Spirit عقل کے سلسلے میں سب
سے بڑا عقل، جس کا حصلہ بلا واسطہ وجود مطلق سے ہوا ہے۔

عقل فعال The Active Spirit فلک اول کی عقل
عقل متفعل The Passive Spirit
عقل مستفاد The Human Reason عقل انسانی
عقلیت Rationalism فلسفے کا وہ مذہب جو صرف عقل کو حقیق وجود دیتا ہے
عقول فلک The spirits of the celestial spheres زویرادی جو ہر فلک کا
سلسلہ وجودی مطلق اور عقل انسانی کے درمیان واسطے کا کام دیتے ہیں۔

Relation علاقہ

Cause علت

The First Cause علت اولیٰ

The Primal Cause علت اعلیٰ

Optics علم مناظر و مریا بصریات

Astronomy علوم متعارف

Higher عالی

Casualty ملیت

Process عمل

Practical عملی

عناصر اولیہ دیکھو اور جو عناصر

عناصر Elements مادہ کا سادہ ترین عنصر میں کی مزید تحلیل نہ ہو سکے۔

عین انظر (نظرون کے فلسفے میں) اس شے کی ہر نوع کا حقیقی اور مکمل نمونہ جو عالم مثال

میں موجود ہے۔

(۱) عین سے خلق Ideal

(۲) فلسفہ عینیت کا نام Idealist

(۳) فلسفہ عینیت سے متعلق Idealistic

فنا سئل Eristic یکہ قدیم میمان باطنی فرقے کا نام

غیر جسم Incorporeal زویرادی جسم سے نفی۔

Disconnected	غیر مربوط
Irretrievable	غیر مرئی نظر آنے والا
Discontinuous	غیر مسلسل
Impersonal	غیر شخصیت
Unchanged	غیر متحول جس کی کوئی حالت نہ ہو
	غیر تمتد جس میں ابتداء یا ردعائ نہ ہو
Inseparable	غیر منسلک جو جدا نہ ہو سکے
Spaceless	غیر مکانی مکان کی قید سے بری
Free agent	نااعل مختار جس کا ارادہ طبعی قوانین کے علی سے آزاد ہو
Individual	فرد
Difference	فصل
Active	فعال
Activity	فعال
Supernatural	فوق العادہ
Miraculous	فوق الانسان
Superhuman	فوق الواقع
In Reality	واقعہ میں
Categorical	قاطعہ یا ک
Categorical	قاطعہ
Categorical Figures	قاطعہ اشکال
Predetermination	قدر
Value	قدر
Believer in Free Will	قدریہ
Uncreatedness	قدم
Uncreated Self Existent	قدم

(۱) تقدیر: حوادث کا اندازہ جو علم الہی میں ہے
(۲) جبریت: وہ ہندوستان جو اخلاقی یا قدرتی اہمیت رکھتی ہے۔

وہ فرقہ جو انسان کو خالق مقرر کرتا ہے۔

تقدیم ہوا

حادثہ کی ضد، وہ چیز جو زمانے کے لئے پیدا

نہیں ہوئی بلکہ ازل سے وجود رکھتی ہے۔

فقطی	Pessimist	فقریت کا تامل
فقریت	Pessimism	نظام عالم کی بنا شریر سمجھنا یا انسان کو خلق طور پر برہم سمجھنا
قیاس	Analogy	(۱) ایک چیز سے دوسری چیز پر حواس کے مشابہ ہو مکمل لگانا
	Syllogism	(۲) صغریٰ اور کبریٰ سے نتیجہ کا تامل
کائنات	The Universe	
کائنات بھل، کائنات اصغر		دیکھو عالم اصغر
کائنات العجز	Meteorology	(علم)
کبریٰ	Major Premise	
کثرت	Multiplicity	The Manifold (Phenomena)
کثرت آسا	Manifold Multiple	
کلام	Scholasticism	وہ علم جو مذہب کی تائید فلسفیانہ دلائل سے کرتا ہے
	Too All	(۱) وجود مطلق، ذات الہی، کائنات
	The Whole	(۲) کون سا کس شے
	The species	(۳) نوع، فرد کے مقابلے میں
کلیات	Universal Principles of Judgement	(۱) کلی تصدیقات
کلی اصول	Universals	Universal Concepts - (۲) کلی یا ذمی تصدیقات
کلیہ	Universality	دیکھو کلیات
کلیت	Substance Nature	حقیقت، اصلیت
کیف	Quality	
کیفی	Qualitative	
لانسانی	Timeless	زمانے کی قید سے بری
لازمی	Necessary	
لاشعوری	Unconscious	غیر شعوری
لاہوت	The Transcendental	وہ عالم جو زمان و مکان کے اوپر ہے

Transcendental	لاہوتی
Endless	لامتناہی
Necessity	لزوم
Metaphysics	ما بعد الطبیعیات
Metaphysical	ما بعد الطبیعی
Præ Ho	ما بعد الوائتہ
Matter	مادہ
Primal Matter	مادہ اولیٰ
Material	مادی
	ما فوق الطبیعیات
Post Ho	ما قبل الوائتہ
Nature	ماہیت
Scriptin	متفکک
Contrary	متضاد
Scholastic	مکتلم
Typical	مثالی
Limited	محدود
	مختص
Sensible	محسوس
Sensible Objects	محسوسات
Metaphorical	مجازی
Compound	مکرب
Visible	مرئی
Equality	مساوات
Interposition	مشابہ باطن

لاہوتی Transcendental لاہوت کا

لامتناہی Endless جس کا سلسلہ کبھی ختم نہ ہو

لزوم Necessity

ما بعد الطبیعیات Metaphysics

ما بعد الطبیعی Metaphysical

ما بعد الوائتہ Præ Ho

مادہ Matter

مادہ اولیٰ Primal Matter

مادی Material

ما فوق الطبیعیات

ما قبل الوائتہ Post Ho

ماہیت Nature اصلی کیفیت، اصلیت

متفکک Scriptin وہ شخص جس کے نزدیک حقیقت کا علم نامکن ہے

متضاد Contrary

مکتلم Scholastic مالم کلام (دیکھو کلام)

مثالی Typical

محدود Limited

مختص

محسوس Sensible جس کا ادراک حواس سے ہو سکے

محسوسات Sensible Objects محسوسات مشید

مجازی Metaphorical غیر حقیقی

مکرب Compound جو ایک سے زیادہ اجزاء سے مل کر بنا ہو

مرئی Visible جو دکھا جا سکے

مساوات Equality برابری

مشابہ باطن Interposition

Personal	شخص
Absolute	مطلق
Phenomenon	منظہر
Phenomena	منظاہر
Social	معاشرتی
Society	معاشرہ
Social Life	معاشرت
Object	معروض
Rational	معقول
Rational Sciences	معقولات
Immaterial Objects	معلوم عقل (۱) غیر مادی اشیاء جو عقل و شعور رکھتی ہیں (۲)
Effect	معلول
Concrete	مقرون
Category	مقربہ
Space	مکان
Spatial	مکانی
Intelligible World	مکوت
Contingent	ممکن
Formal Logic	منطق صوری
Negative	منفی
Individual	منفرد
Separable	منفک
Method	منہاج
Parallelism	موازات
Actual	موجود

شخص کی حیثیت رکھنے والا، منفرد شعوری وجود رکھنے والا۔
ہر قسم کی صفات اور تعینات سے بری

وہ چیز جس پر فلسفہ کا کوئی فعل واقع ہو
غیر محسوس یا غیر مادی شے جو عقل و شعور رکھتی ہو

(۱) علوم عقل
(۲) غیر مادی اشیاء جو عقل و شعور رکھتی ہیں

نیز علت کی ضد، وہ حادث یا غیر جو کسی علت کا نتیجہ ہو
جو محسوس صفات رکھتا ہو

دیکھو باب

معقول اشیاء کی دنیا
ہستی کا وجود سے کم تر وہ چیز رکھنے والی شے

Formal Logic

Negative

Individual

Separable

Method

Parallelism

Actual

جو الگ ہو سکے

وہ طریقہ جو عقلی تحقیق یا بحث میں اختیار کیا جائے۔

دو سلسلوں میں مطابقت ہونا۔

ہستی کا وجود سے کم تر وہ چیز رکھنے والی شے (جو موجود ہو مگر اس

کے وجود کی کوئی لازمی وجہ نہ ہو۔

موضوع Subject نفس، حیثیت فاعل کے
ناظر Omniscient ہر چیز کو دیکھنے والا (خدا کی صفت)
انسان Human (یونانی لفظ) قانون (طبعی یا اخلاقی)
نشاطِ ثانوی Renaissance یورپ میں قرون وسطیٰ کے بعد علوم و فنون کے از سر نو ترقی پانے
کا زمانہ (سولہویں صدی عیسوی)

نظری Theoretical
نظریہ Theory کوئی رائے جو عقل و فاعل کی بنا پر کسی مسئلے کے متعلق
قائم ہو جائے۔

نظریہ علم Theory of Knowledge فلسفے کا وہ شعبہ جس میں علم انسان کی حقیقت اور اس
کے اخذ سے بحث کی جاتی ہے۔

نفس Mind
نفسِ باطن The Human Reason
نفسی Mental, Psychological
نفسیات Psychology علم النفس

نقوی Negation
نوع Species
نفس Soul (یونانی لفظ) عقل کل، عقل کائنات، جو ہر عقل
نیم شعوری Semi Conscious
واحدہ Unit کسی مادی یا غیر مادی چیز کا وہ چھوٹے سے چھوٹا حصہ جو سالم اور
مستقل وجود رکھتا ہو

واجب Necessary (Being) ہستی کا اعلیٰ درجہ رکھنے والا
واجب الوجود جس کا وجود عقلاً لازم ہو
وہمات (تکلب) Experience (Inner)
وہمی Heathy, passion دلچسپی یا طبعی قوتوں کی پرستش کرنے والا

دو تائوں یا طبعی قوتوں کی پرستش	Deothicism	Paganism	دثنیت
	Intuition		وہدیان
واقعہ کی مندر پر عقیدہ کر لیا یا اس کی مستقل خارجی وجود رکھنے میں۔	Realism		وجودیت
	Unity		وحدت
اس عقیدہ کا کہ مسیح کی ذات میں الوہیت اور	Monophysitism		وحدت فطرت
انسانیت ایک ہو گئی تھیں۔			
	Monophysite		وحدت فطرت کا مستند
	The All		ہمہ
وجود مطلق			
خدا کی ذات میں بعض صوفیوں کے نزدیک کل موجودات	All in All		ہمہ در ہمہ
شامل ہیں۔			
یہ عقیدہ کہ ہر چیز جو وجود رکھتی ہے خدا کی ذات میں شامل	Pantheism		ہمہ اوست
ہے یا کائنات اور خدا ایک ہے			
یہ عقیدہ کہ ہر چیز کا صدور خدا کی	(Theory of) Emanation		ہماوست
ذات سے ہوا ہے۔			
میری	Matter		میرئی
غیر تشکل آتہ			
	Astronomy		بیئت

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کی چند مطبوعات

سماجی فلسفہ کا خاکہ

مصنف: جے۔ ایس۔ میکینری

صفحات: 344

قیمت: -/22 روپے




آریہ سماج کی تاریخ

مصنف: لالہ لاجپت رائے

صفحات: 252

قیمت: -/60 روپے



ہمارا قدیم سماج

مصنف: سیدتی حسن نقوی

صفحات: 212

قیمت: -/54 روپے




جدید ہندوستان کے سیاسی اور سماجی افکار

مصنف: ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی

صفحات: 494

قیمت: -/178 روپے



جدید ہندوستان میں ذات پات

مصنف: ایم۔ این۔ سری نواس

صفحات: 208

قیمت: -/111 روپے




جدید سیاسی فکر

مصنفین: ڈاکٹر سید انوار الحق حق و ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی

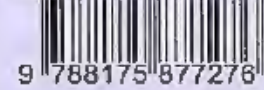
صفحات: 305

قیمت: -/120 روپے



₹ 70/-

ISBN: 978-81-7587-727-6



राष्ट्रीय उर्दू भाषा विकास परिषद्

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان

National Council for Promotion of Urdu Language

Farogh-e-Urdu Bhawan, FC- 33/9, Institutional Area,
Jasola, New Delhi-110 025